

## Il contributo di Calvino e del calvinismo alla nascita della democrazia moderna\*

### 1. Preambolo

Che Calvino abbia organizzato la chiesa di Ginevra, opera della sua vita, ispirandosi a una concezione aristocratica del potere appena tinta di democrazia, sembra essere un'opinione assai diffusa. Ma non tutti gli specialisti sono concordi su questo punto. Fra loro, un certo numero tende a pensare che il riformatore abbia dato un impulso decisivo a quella che sarebbe diventata la democrazia moderna, avendone forgiati gli elementi costitutivi: le libertà fondamentali. Capofila di questa corrente potrebbe essere considerato Émile Doumergue (1844-1937), che ha dedicato un'opera «monumentale» alla vita di Calvino per mostrare l'azione del «Fondatore delle libertà moderne»<sup>1</sup>. In questa prospettiva, le idee

\* Si ringrazia la dott.ssa Diana Furina per la traduzione italiana del testo integrale francese di questo studio con cui si tenta, per la prima volta, di analizzare la terminologia politica di Calvino, in particolare riguardo ai termini di *politia*, in latino, di *police*, in francese, termini entrambi che non sono più d'uso corrente nei linguaggi politici. Il testo, in forma leggermente ridotta, è stato pubblicato in francese, inglese e tedesco a cura di Martin Ernst HIRZEL e Martin SALMANN nelle seguenti raccolte: *Calvin et le Calvinisme. Cinq siècles d'influences sur l'Église et la Société, 1509-2009*, Labor et Fides, Genève 2008, pp. 291-326; *John Calvin's Impact on Church and Society, 1509-2009*, Cambridge U.P., Grand Rapids (MI) 2009, pp. 192-217; *1509 - Johannes Calvin - 2009: sein Wirken in Kirche und Gesellschaft: Essays zum 500. Geburtstag* («Collection Beiträge zu Theologie, Ethik und Kirche 4»), Theologischer Verlag Zürich, Zürich 2008, pp. 237-266.

<sup>1</sup> Titolo del suo discorso pronunciato il 18 novembre 1898 alla Facoltà di Teologia protestante di Montauban (Université de Toulouse, Imprimerie admini-

calviniste si sono diffuse ai quattro angoli del mondo protestante europeo, in particolare nei paesi francofoni e anglofoni, comprese le colonie inglesi d'America, dove sono spuntate le radici della democrazia moderna. Al termine di una ricerca metodologicamente più rigorosa, Jakobus Martinus Vorster giunge a questa conclusione: Calvino «ha fornito le basi solide sulle quali la teologia riformata può contribuire a stabilire un'etica dei diritti umani nella società contemporanea»<sup>2</sup>. Ma numerosi storici si oppongono a questa tesi, giudicando inconcepibile l'idea che Calvino abbia potuto contribuire in un modo o nell'altro alla democrazia moderna, essendo lui stesso un difensore dei sistemi aristocratici e un avversario di ogni tendenza democratica. Scrive Charles Mercier: «Si commetterebbe un grave errore nel pretendere di scoprire in Calvino un precursore della democrazia moderna»<sup>3</sup>. «Calvino si oppone a tutto ciò che ri-

strative et commerciale J. Granié, Montauban 1898, pp. 21-49); Emile DOUMERGUE, *Jean Calvin, les hommes et les choses de son temps*, 7 voll., Georges Bridel & Cie Editeurs-La Cause, Lausanne-Neuilly-sur-Seine 1899-1927. Nella corrente "favorevole" a questa teoria, ma con sfumature proprie a ogni autore, cfr. Ernst TROELTSCH, *Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der Modernen Welt*, Oldenbourg, München 1906 (ed. it. *Il protestantesimo nella formazione del mondo moderno*, trad. G. Sanna, La Nuova Italia, Firenze 1999); ID., *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, Mohr Siebeck Verlag, Tübingen 1912 (ed. it. *La dottrina sociale della Chiesa e dei gruppi cristiani*, La Nuova Italia, Firenze 1960), cfr. Camille FROIDEVAUX, *Ernst Troeltsch, la religion chrétienne et le monde moderne*, PUF, Paris 1999; Hans BARON, *Calvins Staatsanschauung und das konfessionelle Zeitalter*, Oldenbourg, Berlin 1924, e ID., *Calvinist Republicanism and its Historical Roots*, "Church History" 8 (1939), pp. 30-42; Helmut Georg KOENIGSBERGER, *The Organization of Revolutionary Parties in France and the Netherlands during the Sixteenth Century*, "Journal of Modern History" 27 (1955); Michael WALZER, *The Revolution of the Saints*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 1967 (ed. it. *La rivoluzione dei santi. Il puritanesimo alle origini del radicalismo politico*, trad. M. Sbaffi Girardet, Claudiana, Torino 1994); Quentin SKINNER, *The Foundations of Modern Political Thought*, 2 voll., Cambridge University Press, Cambridge 1978 (ed. it. *Le origini del pensiero politico moderno*, trad. G. Ceccarelli, il Mulino, Bologna 1989).

<sup>2</sup> Jakobus Martinus VORSTER, *Calvin and Human rights*, "The Ecumenical Review" 51/2 (1999), pp. 209-220, qui p. 218. Cfr. Lora S. KOETSIER, *Natural Law and Calvinist Political Theory*, Trafford, Victoria (BC) 2002; David LITTLE, *Religion and Human Rights: A Personal Testament*, "Journal of Law and Religion" 18 (2002-2003), pp. 57-77; Aad VAN EGMOND, *Calvinist Thought and Human Rights*, in: Ahmed An-Na'im ABDULLAHI (a cura di), *Human Rights and Religious Values: An Uneasy Relationship?*, Rodopi, Amsterdam / Eerdmans, Grand Rapids (MI) 1995, pp. 192-202.

<sup>3</sup> Charles MERCIER, *L'esprit de Calvin et la démocratie*, "Revue d'histoire ecclésiastique" 30 (1934), pp. 5-53, qui p. 30. Per gli storici «poco o non favorevoli», cfr. la ricerca approfondita di Georges DE LAGARDE, *Recherches sur l'esprit politique de la Réforme*, Picard, Paris 1926; Marc-Édouard CHENEVIÈRE, *La pensée*

## IL CONTRIBUTO DI CALVINO ALLA DEMOCRAZIA MODERNA

entra nell'ambito di ciò che abbiamo denominato democratismo», assicura Marc-Édouard Chenevière. «Il dogma centrale del democratismo è, infatti, la sovranità popolare. Però la dottrina profondamente teocratica insegnata da Calvino si oppone assolutamente alla dottrina della sovranità popolare»<sup>4</sup>. Di fronte a opinioni così diverse, ma a nostro parere non opposte, si delineano posizioni intermedie. Citerò quella di Robert Kingdon, fra i migliori conoscitori del pensiero politico di Calvino e delle istituzioni ginevrine della sua epoca. Dopo aver studiato la controversia tra Calvino e Jean Morély (ca 1524-1594), uno tra i discepoli del riformatore più legati al metodo democratico quanto all'organizzazione della chiesa, Kingdon costata l'avversione di Calvino e di Théodore de Bèze (1519-1605), suo braccio destro, per questo metodo, e conclude, tenendo conto di fattori contrastanti, che «la disputa illustra chiaramente uno dei problemi persistenti nelle relazioni tra Stato e Chiesa»<sup>5</sup>. Alla fine di un altro lavoro che tratta la questione, lo studioso può affermare, con maggiore precisione e con uguale ponderazione, che «il calvinismo ha segnato una tappa decisiva dell'evoluzione della cristianità verso la democrazia creando un governo ecclesiastico rappresentativo»<sup>6</sup>.

*politique de Calvin*, Labor, Genève 1937; George H. SABINE, *A History of Political Theory*, Dryden Press, Hinsdale (IL) 1973 (ed. it. *Storia delle dottrine politiche*, a cura di Umberto Campagnolo, Etas, Milano 1995).

<sup>4</sup> Marc-Édouard CHENEVIÈRE, *La pensée politique de Calvin* cit., p. 178.

<sup>5</sup> Robert M. KINGDON, *Calvin and Democracy. Some Political Implications on Debates on French Reformed Church Gouvernement, 1562-1572*, "American Historical Review" 69 (1964), pp. 393-401, qui p. 401; ringrazio il prof. Kingdon per avermi inviato il suo esemplare personale di un opuscolo stampato per gli studenti, e di cui raccomando la lettura: Robert M. KINGDON, Robert D. LINDER (a cura di), *Calvin and Calvinism. Sources of Democracy?* («Problems in European Civilization»), Heath, Lexington (MA) 1970. Fanno parte di questa corrente "moderata": Joseph BOHATEC, *Calvins Lehre von Staat und Kirche*, Marcus, Breslau 1937; Herbert Darling FOSTER, *The Political theories of Calvinists before the Puritain Exodus to America*, "American Historical Review" 21 (1916), pp. 481-503; John Thomas MCNEILL, *The History and Character of Calvinism*, Oxford University Press, New York 1967<sup>2</sup>; ID., *The Democratic Element in Calvin's Thought*, "Church History" 18 (1949), pp. 153-171; ID., *John Calvin on Civil Government*, in: George L. HUNT, John T. MCNEILL (a cura di), *Calvinism and the Political Order. Essays prepared for the Woodrow Wilson Lectureship of the National Presbyterian Center Washington*, Westminster Press, Philadelphia 1965, pp. 23-45; ID., *Calvinism and European Politics in Historical Perspective*, in: ivi, pp. 11-22, 20 ss.; E. William MONTER, *Studies in Genevan Government 1536-1605*, Droz, Genève 1964; ID., *Calvin's Geneva*, Wiley, New York, London etc. 1967; Robert D. LINDER, recensione a Douglas F. KELLEY, *The Emergence of Liberty in the Modern World: The Influence of Calvin on Five Governments from the 16<sup>th</sup> through the 18<sup>th</sup> Centuries*, "Journal of Church and State" 35 (1995), pp. 911-912.

<sup>6</sup> Robert M. KINGDON, *Calvin et la démocratie*, in: Paul VIALLANEIX (a cura di), *Réforme et Révolutions. Aux origines de la démocratie moderne*, Presses du Langue-

## 2. *Analisi sincronica e diacronica*

Trattando di calvinismo, molti autori, di fronte alla difficoltà obiettiva di applicare ad altre epoche le idee teologiche e politiche espresse dal teologo nel XVI secolo, hanno scelto di prendere in conto i discepoli di Calvino, i suoi eredi spirituali e i suoi epigoni, per studiare, nella maturazione delle loro idee sottomesse all'impatto delle circostanze molteplici e a volte drammatiche della storia, le possibili relazioni con la democrazia moderna. Proprio qui sono i risultati più notevoli, poiché attestano le diverse configurazioni che le idee assumono quando sono sottomesse a situazioni particolari, imprevedibili all'origine, cioè nel pensiero di Calvino e nelle circostanze storiche da lui vissute. Impostata così, la questione storica esige alcune riflessioni, soprattutto sul piano metodologico. Allo stesso modo, nulla prova che Calvino avrebbe modificato il suo pensiero se si fosse trovato di fronte agli indipendentisti cromwelliani inglesi negli anni Quaranta del Seicento, o ai coloni puritani della Pennsylvania nel 1776 o, ancora, ai rivoluzionari di Parigi nel 1789, senza parlare di un confronto con la dottrina del protestantismo liberale del XIX secolo. La futilità di tali speculazioni è evidente: abbandoneremmo l'ambito della storia per entrare in quello del romanzo storico. Per evitare la trappola di tali problemi mal impostati, lo storico cercherà di valutare la portata delle idee nel momento storico in cui esse sono scaturite nella mente del loro inventore. Lasciamo, dunque, che Calvino si esprima con le sue parole e non attraverso il prisma delle nostre preferenze e dei nostri commenti: si tratta dell'analisi sincronica. In un secondo momento seguiremo, secondo le circostanze, l'evoluzione o semplicemente il cambiamento di significato che gli autori contemporanei e successivi, e tra di essi i più fedeli calvinisti, hanno attribuito alle idee di Calvino. A questa indagine si potrà applicare l'analisi diacronica. Una volta precisati i criteri metodologici (dei quali nessun autore, tra quelli consultati per questa ricerca, sembra essersi preoccupato), nell'ambito di quest'articolo abbiamo scelto di sviluppare un aspetto rilevante e centrale del contributo di Calvino alla democrazia moderna: la coscienza e la sua libertà, pur sapendo che per Calvino essa non assumerà mai, come ai nostri giorni, lo statuto di un diritto soggettivo nell'ambito del diritto pubblico. È nostra convinzione che con la libertà di coscienza Calvino abbia affidato al futuro dell'umanità un elemento vitale, dotando di una coscienza "libera" l'identità religiosa e politica della persona giuridica, che può così agire come cittadino compiutamente realizzato nella società civile e nello stato di diritto.

### 3. *Democrazia moderna*

Oggi, per democrazia si intende comunemente un «regime politico, un sistema di governo nel quale il potere è esercitato dal popolo, dall'insieme dei cittadini. Democrazia autoritaria, diretta, liberale, parlamentare, rappresentativa»; come pure «uno stato, un paese che vive sotto il regime politico della democrazia» (*Trésor de la langue française*, 1992). In maniera più precisa: «sistema di organizzazione politica in cui la sovranità e le decisioni che ne derivano sono esercitate teoricamente o realmente, direttamente o indirettamente dal popolo, cioè dall'insieme dei cittadini» (*Dictionnaire de l'Académie*, 1986<sup>9</sup>). Le sfumature qui aggiunte dagli avverbi «teoricamente o realmente, direttamente o indirettamente» dimostrano che un accordo sulla definizione di democrazia è lontano dall'essere raggiunto. In origine, la parola greca «democrazia» ha designato forme diverse di governo, così come il suo aggettivo, «democratico», che oggi ha comunemente come sinonimo, o quasi, parole come «popolare» o «socialista» e perfino «comunista». Essa ha dato luogo alle denominazioni più svariate, addirittura contraddittorie, a sinistra come a destra.

Tanto il nazionalsocialismo tedesco quanto il fascismo italiano (nel 1915 i «Fasci» di azione rivoluzionaria erano socialisti) proclamavano, almeno all'inizio, la loro natura popolare democratica e socialista, come d'altronde l'Unione delle repubbliche socialiste sovietiche, che diede in seguito luogo a dittature di destra e di sinistra. Oggigiorno, una stessa natura democratica dovrebbe impregnare sia le repubbliche e i regni dell'Unione europea o gli Stati uniti d'America – considerati come la realizzazione più completa della democrazia –, sia la Repubblica popolare democratica d'Etiopia o la Repubblica popolare cinese, che tendono a diventare delle democrazie a tutti gli effetti. Tutto ciò è lontano da Calvino e dalla sua epoca, e ci serve a limitare il nostro campo d'indagine, escludendo ciò che non ci interessa direttamente. La nostra attenzione, focalizzata sulla «democrazia moderna», non deve dirigersi verso le realizzazioni dei sistemi statali attuali che rivendicano la democrazia, ma verso le nozioni costitutive della democrazia nel periodo in cui essa si stava formando per diventare una teoria e poi un programma. I due riferimenti classici restano John Locke (1632-1704) e Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), la cui formazione intellettuale, tenendo conto delle rispettive differenze, ha dovuto in qualche modo essere influenzata dal calvinismo, anche se né l'uno né l'altro possono essere definiti calvinisti.

Gli elementi costitutivi ci conducono alle nozioni di base della democrazia, come quelle di popolo, comunità, uguaglianza, elezione, rappresentanza, cittadinanza, diritti e doveri individuali, e tante altre dello stesso genere. Essi sono serviti e servono a comporre, da una parte l'idea e la forma di una repubblica – con le differenze che vanno tenute

presenti tra questa e una democrazia – e, dall'altra, il sistema dottrinale giuridico-politico delle libertà moderne<sup>7</sup>.

#### 4. *Democrazia nell'antica Atene*

All'altra estremità della linea cronologica, verso il V secolo a.C., vi è un altro tema che non rientra, o quasi, nella nostra inchiesta su Calvino: la democrazia antica. Ricordiamo la grande distanza che separa i concetti e le pratiche della democrazia antica da quelli della democrazia moderna. Essa è talmente importante che tutti gli storici che hanno tentato di scrivere una storia della democrazia, hanno dovuto arrendersi all'evidenza: esiste un vuoto di più di un millennio – grosso modo fra l'ellenismo e la riscoperta delle opere politiche ed etiche di Aristotele – nell'uso del termine «democrazia», che, di fatto, non è entrato nel linguaggio politico latino del tempo di Cicerone e di Seneca<sup>8</sup>, le due autorità in materia ancora all'epoca del Rinascimento. Nel corso di questo lungo millennio, l'idea piuttosto vaga di un governo popolare appare raramente, persino tra i pensatori che discutono dei vantaggi di un governo misto<sup>9</sup>. Confrontati a tale discontinuità, gli storici, anche i più competenti, si sono rassegnati alla descrizione della democrazia antica e, separatamente, della democrazia moderna, trascurando il vuoto o la distanza, non solo cronologica, che le separa<sup>10</sup>. Possiamo misurare tale distanza evocan-

<sup>7</sup> Cfr. Émile DOUMERGUE, *Calvin: la fondation des libertés modernes, Séance publique de rentrée, 17 novembre 1898*, Université de Théologie protestante de Montauban, Montauban 1898, pp. 21-49.

<sup>8</sup> Il termine non si trova nei *Lexica* filosofici e retorici dei due autori (cfr. *Lexicon Ciceronianum*, a cura di Mario Nizolio, Alexander Scot, vol. 1, London 1820, p. 451). D'altronde sarebbe inesatto considerare il termine *res publica* come un sinonimo di democrazia, come alcuni suppongono.

<sup>9</sup> Cfr. James M. BLYTHE, *Le gouvernement idéal et la constitution mixte au Moyen-âge*, Academic Press, Fribourg 2005, pp. 60-64; su 462 pagine, soltanto quattro sono dedicate al periodo tra Cicerone e Tommaso d'Aquino. Analoga percentuale si trova nelle numerose opere (in varie lingue) che, ciò nonostante, portano il titolo di «Storia della democrazia».

<sup>10</sup> Moses I. FINLEY, *La democrazia degli antichi e dei moderni*, Laterza, Bari 1973 (ed. or. 1972); Luciano CANFORA, *La democrazia; storia di un'ideologia*, Laterza, Roma 2004. Quest'autore mette in risalto la confusione che può generare l'assimilazione della democrazia antica alla moderna in una pagina (11-12) che vale la pena di leggere attentamente: «Che la democrazia sia un'invenzione greca è opinione piuttosto radicata. Un effetto di tale nozione approssimativa si è visto quando è stata elaborata la bozza del preambolo della Costituzione europea (diffusa il 28 maggio del 2003). Coloro che, dopo molte alchimie, hanno elaborato quel testo – tra i più autorevoli, l'ex presidente francese Valéry Giscard d'Estaing – hanno pensato di imprimere il marchio greco-classico alla nascente

do a grandi linee alcuni aspetti della democrazia antica paragonata alla democrazia moderna. Ne approfittiamo per rilevare alcuni aspetti singolari, di solito lasciati nell'ombra, e per inserire brevi osservazioni sul XVI secolo che ci interessa. Tutti sanno che il termine greco democrazia è formato da *dēmos*, popolo, e *krátos*, potere, che può anche essere una dominazione. Già all'epoca, era la parola *dēmos* a risultare problematica, poiché significava di volta in volta: la massa del popolo, *dēmos*; la maggior parte degli uomini o la folla, *oi pollói*; la folla più numerosa o la maggioranza, *pléiones*; la moltitudine o la plebe, *óchlos*; o ancora l'insieme dei cittadini liberi, l'assemblea del popolo. Sui 30-35.000 abitanti dell'antica Atene, c'erano forse tra 2000 e 5000 cittadini che potevano partecipare all'Assemblea popolare, secondo i periodi. I cittadini potevano prendere le decisioni per acclamazione, ma negli affari più importanti, per esempio le finanze o la guerra, era l'Assemblea dei 500 che doveva decidere. I membri dell'Assemblea erano eletti per uno o due anni, mentre la selezione per la scelta delle alte cariche della magistratura si otteneva tramite sorteggio. Si riteneva che le elezioni insediassero al governo i migliori cittadini, gli *áristoi*, che si distinguevano dal popolo per la loro virtù. Peraltro, il termine *áristoi* designava anche i cittadini più ricchi. In ogni caso, il momento più problematico rimaneva il sistema elettivo tra i cittadini, che esso si attuasse per votazione o per sorteggio, perché le diverse modalità di elezione potevano determinare differenze qualitative tanto importanti che, come ricorda Aristotele, esse potevano dar luogo a una situazione democratica, oppure a una conforme alla *politia*, ma anche a una situazione aristocratica e perfino oligarchica<sup>11</sup>.

Costituzione antepoendo al preambolo una citazione tratta dall'epitaffio che Tucidide attribuisce a Pericle (430 a.C.). Nel preambolo della Costituzione europea le parole del Pericle tucidideo si presentano in questa forma: "La nostra Costituzione è chiamata *democrazia* perché il potere è nelle mani non della minoranza ma del popolo intero". È una falsificazione di quello che Tucidide fa dire a Pericle. E non è per nulla trascurabile cercar di capire perché si sia fatto ricorso ad una tale "bassezza" filologica. Dice Pericle, nel discorso assai impegnativo che Tucidide gli attribuisce: "La parola che adoperiamo per definire il nostro sistema politico [ovviamente è modernistico e sbagliato rendere la parola *politéia* con "costituzione"] è democrazia per il fatto che, nell'amministrazione [la parola adoperata è appunto *oikéin*], esso si qualifica non rispetto ai pochi ma rispetto alla *maggioranza* [dunque non c'entra il "potere", e men che meno "il popolo intero"]". Pericle prosegue: "Però nelle controversie private attribuiamo a ciascuno ugual peso e comunque nella nostra vita pubblica vige la libertà" (*La guerra del Peloponneso*, II,37-46). Si può sofisticare quanto si vuole, ma la sostanza è che Pericle pone in antitesi "democrazia" e "libertà". Quanto a noi, alle prese con Calvino e la democrazia moderna, cerchiamo di vigilare all'uso dei termini e delle traduzioni.

<sup>11</sup> Vedi *Politica*, IV,15 (ed. Bekker 1300 a 10 – b 4-5); si tratta di due pagine che danno ancora filo da torcere a tutti i traduttori: rinviando alla traduzione di

Il filosofo aveva una visione disincantata della democrazia, che egli era ben lontano dall'approvare senza riserve. Per spiegare il suo pensiero, proponiamo una pagina della sua *Politica* che Calvino doveva ben conoscere. Questa pagina riveste un'importanza speciale nella storia della ricezione della *Politica* nella cultura occidentale. Essa – non è un caso – è l'ultima che Tommaso d'Aquino ha tenuto a commentare prima di passare la penna, per così dire, al suo discepolo Pietro d'Alvernia. Calvino ha dovuto ugualmente tenere in mente questo commento, perché alla sua epoca era uso negli studi di etica accompagnare i testi dello Stagirita ai paragrafi dell'Aquinate, e anche perché i migliori storici del pensiero di Calvino, come Charles Mercier e altri, propongono spesso questi due autori come fonti del teologo di Noyon. È indispensabile citare, in nota, un passaggio del filosofo greco, che chiarisce l'uso che Calvino fa della parola *politia* in latino e *police* in francese<sup>12</sup>, che per l'autore signi-

Renato Laurenti, *Politica*, Laterza, Roma 1997, pp. 149-150. Un rapido confronto tra la democrazia di allora e le democrazie attuali può stimolare qualche riflessione. Ad Atene, una buona parte delle decisioni era presa per acclamazione da parte del popolo nella sua assemblea, composta dal corpo dei cittadini, ma anche dal popolino, cioè dalle classi inferiori. Bisogna notare che nel corso delle assemblee i partecipanti avevano diritto di parola, l'*isegoria*, che era considerato giustamente un segno eminente di democrazia. Oggigiorno, non restano tracce dell'*isegoria* per i cittadini, e il semplice elettore non ha alcuna possibilità di esprimere la sua opinione né al Parlamento, né alla Camera né in qualsiasi assemblea deliberativa dello stato. A differenza della democrazia antica, nella democrazia moderna la partecipazione dei cittadini è realizzata, nel migliore dei casi, soltanto tramite l'intermediario dei loro rappresentanti. Sono loro, per di più scelti dai partiti, che decidono, non il popolo degli elettori. La democrazia di Atene era diretta, non rappresentativa, non aveva bisogno di partiti, di un'élite politica istituzionalizzata. Di fatto, ogni cittadino assisteva all'assemblea sovrana e, se aveva vent'anni compiuti, aveva il diritto di esprimere il suo parere sulle opzioni pubbliche e private che riguardavano le finanze, i lavori pubblici, la legislazione. Per di più, egli era eleggibile e aveva il diritto di eleggere. Questo genere di relazioni dirette tra governante e governato sono impensabili nella democrazia moderna, dove eserciti di funzionari, burocrati, istituzioni intermedie hanno fatto cambiare per forza, da cima a fondo, le caratteristiche della democrazia antica, quella del tempo di Aristotele (cfr. le riflessioni di FINLEY, *La democrazia degli antichi e dei moderni* cit., *passim*; per l'attualità, cfr. Maria Serena PIRETTI, *La fabbrica del voto: come funzionano i sistemi elettorali*, Laterza, Bari 1998).

<sup>12</sup> Citando questo testo, prestiamo attenzione alla terminologia politica tanto del greco di Aristotele quanto del latino del domenicano fiammingo Willem van Moerbeke (ca 1215-1286), che verso la fine del 1260 fu il primo a ripensare e a forgiare in latino le parole-chiave della politica aristotelica, nei termini che il suo amico Tommaso d'Aquino avrebbe commentato. Tra parentesi poniamo quindi il greco di Aristotele e il latino di Guglielmo. Ecco questa pagina, che ci sarà utile anche in seguito, estratta dalla *Politica*, III,7,2,5 (ed. Bekker: 1279 a 26 – b 10; trad. Renato Laurenti, p. 84): «Poiché costituzione (πολιτεία; *politia*)



ficano, secondo il contesto: «forma di governo», «governo civile», «regime», «dottrina politica», ma non democrazia. Purtroppo è con quest'ultimo termine che essa viene comunemente tradotta, deformando il pensiero di Calvino; ecco un altro dei problemi che tentiamo di chiarire in queste nostre pagine.

Limitiamoci per il momento a notare i tre elementi che Aristotele evidenzia: 1) La democrazia è considerata come una forma deviata di governo; 2) il termine *politia* precisa senza equivoci il pensiero di Aristotele sulla migliore forma di governo misto e, per tale ragione, era stato introdotto in latino, come neologismo, da Willem van Moerbeke nel XIII secolo. Nel XIV secolo, Nicole Oresme, nella sua versione francese dell'*Etica Nicomachea*, lo traduce con *policie*; nel XV secolo, Christine de Pizan conferisce al termine un posto d'onore nel titolo del suo trattato, *Le livre du Corps de Policie*<sup>13</sup>. Questo termine non è purtroppo più usato in francese da quando Rousseau aveva tentato di reintrodurlo con la grafia *politie* (*Contratto sociale*, III,8). Il termine aveva pure attirato l'attenzione di Tommaso d'Aquino, che lo aveva tradotto in latino con *respublica*<sup>14</sup>;

significa lo stesso che governo (πολίτευμα; *politeuma*) e il governo è l'autorità suprema dello Stato, è necessario che sovrano sia o uno solo o pochi (ὀλίγοι; *paucci*) o molti (πολλοί; *multi*). Quando l'uno o i pochi o i molti governano per il bene comune (τὸκοινὸν ὄνυσυμφέρον; *ad commune conferens*), queste costituzioni sono rette (ὀρθὰς πολιτείας; *rectas politias*), mentre quelle che badano all'interesse o di uno solo o dei pochi o della massa sono deviazioni (παρεκβάσεις; *transgressiones*): in realtà o non si devono chiamare cittadini quelli che non prendono parte al governo o devono partecipare dei vantaggi comuni. Delle forme monarchiche quella che tiene d'occhio l'interesse comune, siamo soliti chiamarla regno; il governo di pochi, e, comunque, di più d'uno, aristocrazia (o perché i migliori hanno il potere o perché persegue il meglio per lo Stato e per i suoi membri); quando poi la massa (πλήθος; *multitudo*) regge lo Stato badando all'interesse comune, tale forma di governo è detta col nome comune a tutte le forme di costituzione, *politia* (πολιτεία; *omnium politiarum politia*) [...]. Deviazioni delle forme ricordate sono, la tirannide del regno, l'oligarchia dell'aristocrazia, la democrazia della *politia*. La tirannide è, infatti, una monarchia che persegue l'interesse del monarca, l'oligarchia quello dei ricchi, la democrazia poi l'interesse dei poveri: al vantaggio della comunità non bada nessuna di queste». (Trascriviamo fedelmente la traduzione nonostante qualche riserva sul termine «costituzione» a causa del suo anacronismo.) Si noti che, nel contesto, la democrazia è considerata una forma deviata di governo, al pari della tirannide e dell'oligarchia. Nessuna meraviglia se tale opinione, pur con molte varianti, perdurerà per un paio di millenni, almeno fino al XVIII secolo; tale era comunque nel secolo di Calvino.

<sup>13</sup> Christine DE PIZAN, *Le livre du Corps de Policie*, H. Champion, Paris 1998.

<sup>14</sup> «Sed quando multitudo principatur intendens ad utilitatem communem, vocatur respublica, quod est nomen commune omnibus politiis» (S. Thomae AQUINATIS, *In octo libros politicorum Aristotelis expositio*, cura et studio Raymundi Spiazzi, Marietti, Torino-Roma 1966, p. 139). Sul tema generale, cfr. Jacqueline BORDES, *Politeia dans la pensée grecques jusqu'à Aristote*, Les Belles Let-

3) ritroveremo fra poco questo passaggio di Aristotele sotto la penna di Calvino che ne ha fatto un riassunto fedele.

### 5. *Democrazia nell'antica Roma*

Orbene, la democrazia di Atene, messa in piedi ed esercitata nel VI e V secolo, non trova una corrispondenza nella Roma repubblicana che, nonostante possieda delle istituzioni popolari incorporate nel sistema oligarchico, non dà mai vita a un governo democratico. A Roma, il termine *populus*, così polisemico<sup>15</sup>, è definito da Cicerone, per bocca di Scipione: «Popolo non è qualsivoglia agglomerato di uomini riunito in qualsivoglia modo, ma una riunione di gente associata per accordo nell'osservare la giustizia e per comunanza d'interessi» (*De republica*, I,25,39). Citiamo in nota un altro passo in cui il filosofo sembra fare eco all'opinione di Aristotele che abbiamo appena letto<sup>16</sup>; un'altra pagina che ogni

tres, Paris 1982; Oswyn MURRAY, *Polis and Politeia in Aristotle*, in: Mogens Herman HANSEN (a cura di), *The Ancient Greek City-State, Symposium*, Copenhagen 1993, pp. 197-210; Domenico TARANTO, *La mitke politéia, tra antico e moderno: dal "quartum genus" alla monarchia limitata*, Angeli, Milano 2006; Silvia VIDA, *La politica aristotelica e l'elogio della medietà*, consultabile sul sito <http://www.Montesquieu.it/> (12 gennaio 2010).

<sup>15</sup> Cfr. Mario TURCHETTI, *Tyrannie et Tyrannicide de l'Antiquité à nos jours*, Presses Universitaires de France, Paris 2001 (d'ora in poi: *T & T*), pp. 133-136.

<sup>16</sup> [CICERONE, *De republica* I,35,54] «Allora Lelio disse: – E tu che ne pensi, Scipione, di codeste tre quale in particolar modo tu approveresti? / Scipione: – Bene mi chiedi quale in particolar modo, poiché nessuna delle tre di per se stessa, presa isolatamente, io approvo, ed antepongo a ciascuna quella che risulta dall'unione di tutte e tre. Ma se si dovesse dare la propria approvazione ad una forma sola, pura e semplice, approverei quella monarchica e la citerei per prima; e poiché per la prima volta qui viene menzionato, il nome del re si presenta quasi come quello paterno, poiché provvede ai suoi cittadini come a figli nati da lui e li difende con più impegno di quanto non li riduca in servitù; cosicché è certo più vantaggioso che gli umili per risorse e ricchezze siano sostenuti dalla diligenza di un solo, ottimo e sommo uomo. [55] Ma ecco gli ottimati, i quali dichiarano che essi fanno meglio la medesima cosa e dicono che v'è più avvedutezza tra i più che in uno solo, e pur tuttavia eguali l'equità e la lealtà. Ma poi ecco il popolo che a gran voce grida di non voler obbedire né ad uno solo né a pochi; che nemmeno per i bruti nulla vi è di più dolce della libertà; ma di questa tutti sono privi, sia che servano ad un re, sia a degli ottimati. Così i re ci prendono con l'amore, gli ottimati col senno, i popoli con la libertà, sicché nel paragonarli, è difficile scegliere quel che più gradiresti». [II,23,41] «Affermo esser nel miglior modo stabilito quello Stato (*optime constitutam rem publicam*) che sia equilibratamente frammisto di quelle tre specie, monarchica, oligarchica e democratica (*regali et optimati et populari confusa modice*), e che non irriti con castighi l'animo ancora rozzo e fiero» (CICERONE, *Opere politiche e filosofiche*, a

intellettuale del Rinascimento conosceva e sulla quale Calvino dovette meditare a fondo.

## 6. *Democrazia nel Medioevo*

Se è vero, come abbiamo osservato, che l'idea di governo democratico appare raramente nel Medioevo, è pur vero che gli storici della democrazia tendono a sorvolare su tutta una corrente medievale di idee che rivaluta il «popolo» come depositario (se non della sovranità) dell'autorità nello stato. Seguendo questa tendenza, si sarebbe indotti a credere che, ad esempio, le dottrine sull'autorità degli Stati generali, sul patto reciproco e sul diritto di resistenza, diffuse dagli ugonotti al tempo delle guerre di religione in Francia e nei Paesi Bassi del XVI secolo, siano frutto di un'invenzione originale. Accenniamo agli autori che meritano un posto di rilievo in queste discussioni: Isidoro da Siviglia nel VII secolo, Manegold di Lautenbach e Giovanni di Salisbury nel XII secolo, Enrico di Bracton e Tommaso d'Aquino nel XIII secolo. Nel XIV secolo, Marsilio da Padova espone con coraggio nella sua opera *Defensor Pacis* la dottrina secondo la quale l'autorità del popolo ha la priorità su quella del monarca, il quale a sua volta ha bisogno del consenso popolare per esercitare il suo potere. Autori quali Egidio Colonna, Guglielmo di Ockam, Bartolo di Sassoferrato, Giovanni Wyclif, Giovanni Fortescue, Nicola Cusano e altri ancora nel XV secolo contribuiscono alle riflessioni che preparano le idee politiche del Rinascimento<sup>17</sup>.

cura di Leonardo Ferrero e Nevio Zorzetti, UTET, Torino 2009, pp. 213 e 265). Il lettore interessato alla terminologia noterà che Cicerone non utilizza il termine *democratia* (vedi la nostra osservazione più sopra); d'altronde, potrà anche essere di un certo interesse sapere che egli, il più noto teorico romano della politica e del diritto, non usa il termine *politicus* – *a* – *um* nei suoi trattati di filosofia e di retorica e di politica (vedi in proposito Mario TURCHETTI, “Politique” nella terminologia latina di Jean Bodin, autore dei *Six livres de la République* (1576, 1586), in: Franca BIONDI NALIS (a cura di), *Studi in memoria di Enzo Sciacca*, vol. 1: *Sovranità. Democrazia, costituzionalismo*, Giuffrè, Milano 2008, pp. 121-136.

<sup>17</sup> Per questo aspetto della storia del pensiero politico, cfr. Mario TURCHETTI, *T & T* cit., pp. 228-232, 246-255, 256-274, 294-332. Il lettore trarrà vantaggio a consultare ugualmente, oltre allo studio sistematico di George de Lagarde già citato (cfr. sopra, nota 4), l'articolo specifico di Joseph LECLER, *Les théories démocratiques au Moyen-âge*, “Études” 72 (1935), pp. 5-192.

## 7. *La plebe*

Lasciamo da parte gli innumerevoli detti e proverbi popolari, antichi e moderni, che si riferiscono al popolo basso, alla plebe, alla gentaglia, a «una bestia a molte teste», alla sua inconsistenza e volubilità, che circolano da sempre. Potremmo citare alcuni autori classici per dare maggiore autorità a un'opinione che non è niente di più che un luogo comune. Platone costata che nel popolo si scatena la frenesia della libertà, fonte di tirannia (*Repubblica*, 564a); Cicerone considera che esso sia incapace di poter giudicare (*Pro Plancio*, III,7); secondo Tito Livio la plebe sfrenata e incostante può essere tenuta a bada dalla superstizione (*Historiae*, IV,10); Tacito ne svilisce l'insolenza e l'amore cieco per le novità (*Historiae*, III,3; *Annales*, XV,46); per Seneca, il *vulgus* è il peggiore interprete della verità (*De vita beata*, II,2). Cito questi riferimenti, fra gli altri numerosi e noti, affinché non si esageri la portata di un'opinione di Calvino, quando parla del «commun peuple, qui est comme la lie et la fange»<sup>18</sup>. Per altro non bisogna dimenticare che idee simili sul basso popolo si ritrovano in tutti i paesi a ogni epoca o quasi. Di conseguenza non meraviglia se, in principio, ogni idea di democrazia soffra di un pregiudizio tanto diffuso quanto inevitabile, in particolare nel XVI secolo.

## 8. *Democrazia nei cantoni svizzeri*

Restando in quel secolo, avviciniamoci alla realtà sociale dei cantoni svizzeri e a Ginevra che era, allora, una signoria, non un cantone né una repubblica<sup>19</sup>. Quando si pensa ai cantoni primitivi detti «democratici» della Confederazione svizzera alle origini e all'inizio dell'età moderna (Uri, Schwyz, Obwald, Nidwald, Glaris, Appenzell, Zoug), bisogna fare riferimento a una parte ristretta del popolo che è produttiva, che paga e gestisce le imposte e che forma le *Landsgemeinde*. Non si tratta di tutta la popolazione, bensì dei nobili locali e di un'élite contadina, i cui rappresentanti esercitano funzioni politiche e giuridiche nei consigli e nei tribunali. Distinzione ancora più netta nei cantoni detti a regime patriizio (Berna, Lucerna, Soleure e Friburgo), in cui le tendenze oligarchiche andranno accentuandosi a partire dal XVI secolo fino alla fine dell'Ancien Régime. I borghesi, che dovrebbero far parte del governo, sono po-

<sup>18</sup> Jean CALVIN, *Institution*, I,5,12; CO 3.78. Cfr. la ricerca di Lucio PALA, *L'idea di "popolo" in Francia nel XVII secolo. Libertini e religiosi*, Cisalpino, Milano 1991, che concerne anche il XVI secolo.

<sup>19</sup> Cfr. Mario TURCHETTI, *Poteri rappresentativi e ideali "repubblicani" nella Ginevra riformata*, in: Fiorella DE MICHELIS PINTACUDA, Gianni FRANCONI (a cura di), *Ideali repubblicani in età moderna*, Edizioni Ets, Pisa 2002, pp. 97-126.

co alla volta esclusi dai consigli. Il fenomeno è meno evidente nelle città corporative (Zurigo, Sciaffusa e Basilea), dove i borghesi, in particolare i nuovi, riescono in alcuni casi a essere ammessi nei consigli. Tenendo conto delle differenze locali, si può dire che in ogni capoluogo di cantone le assemblee dei borghesi si riuniscono in un Gran consiglio, tra 60 e 200 membri, considerato come l'istanza sovrana, e in un Piccolo consiglio, composto da 20 a 60 membri, incaricati di deliberare su affari più delicati e riservati. Un sistema simile è ugualmente in vigore nella Ginevra di Calvino, appena liberatasi dalla giurisdizione del principe-vescovo; vi si distinguono le persone che godono dei diritti civili, i borghesi e i cittadini (riuniti nel Consiglio generale una volta l'anno), da quelle che non hanno diritti, gli abitanti. Rimaniamo a Ginevra per interrogare il ministro riformato, l'organizzatore della chiesa e della vita religiosa della città, il legislatore che ha redatto le *Ordonnances ecclésiastiques*, Giovanni Calvino, di ritorno da Strasburgo nel 1541.

### 9. Sistema di Calvino: l'uomo civile e l'uomo religioso

Una cosa è degna di nota: nella sua immensa opera, Calvino ha usato la parola *démocratie* una sola volta, quando ha affrontato la discussione sulla forma di governo che si adatta meglio alle società degli uomini; forma di governo che non è la democrazia. Per cominciare, egli considera la natura dell'uomo – seguendo la famosa formula di Aristotele – come animale politico. «*Homo animal est natura sociale*», scrive Calvino. In altri termini, «l'homme est de nature compagnable, il est aussi enclin d'une affection naturelle à entretenir et conserver société»<sup>20</sup>. L'autore è disposto ad accettare che «quelques cogitations générales d'une honnêteté et ordre civil» si trovino «imprimées en l'entendement de tous hommes», ma bisogna anche sapere «que l'intelligence des choses terriennes est autre que des choses célestes». L'uomo può rivelarsi capace di gestire le prime, ma «quand il se veut élever par-dessus la vie présente, il est

<sup>20</sup> *Institution de la religion chrétienne*, II,2,13; ed. francese del 1560, *Ioannis Calvinii opera quae supersunt omnia* (d'ora in poi: CO), 59 voll., a cura di J.W. Baum, E. Cunitz, E. Reuss, Schwetschke, Brunswick-Berlin 1863-1900, 3.313-314 (t. 3, coll. 313-314); ed. latina del 1559, CO 2.197. In ottemperanza al profilo scientifico del presente studio, che pone in primo piano la terminologia e la concettualizzazione, si citerà il testo di Calvino nell'originale francese (appena modernizzato nell'ortografia) e latino (fra parentesi), dispensandosi dal presentarne una traduzione italiana. Questa scelta metodologica è condivisa e incoraggiata dall'editore scientifico. Di conseguenza, il lettore non si meraviglierà neppure se anche le citazioni di Pierre Bayle saranno in originale, al fine di cogliere genuinamente nelle sue parole la critica alla teoria della sovranità popolare, altro punto nevralgico della presente ricerca.

lors principalement convaincu de son imbécillité». Qual è la differenza fra le cose inferiori e quelle superiori?

Sous la première espèce sont contenues la doctrine politique (*politia*), la manière de bien gouverner sa maison, les arts mécaniques; la Philosophie et toutes les disciplines qu'on appelle libérales. A la seconde se doit référer la connaissance de Dieu et de sa volonté, et la règle de conformer notre vie à icelle (*ibid.*).

A proposito di quest'ultimo punto, Calvino ha ampiamente sviluppato nella sua dottrina il tema dell'insufficienza dell'uomo e del suo stato d'avvilimento causati dal peccato originale, poiché è noto che «au reste, la majesté de Dieu est trop haute, pour dire que les hommes mortels y puissent parvenir, vu qu'ils ne font que ramper sur la terre comme petits vers»<sup>21</sup>. In compenso, per ciò che riguarda la «prima specie» e la vita in società, Calvino riconosce che le buone disposizioni naturali fanno sì

qu'il ne s'en trouve nul qui ne reconnaisse que toutes assemblées d'hommes se doivent régler par quelques lois, et qui n'ait quelque principe d'icelles lois en son entendement. De là vient le consentement qu'ont eu toujours tant les peuples que les hommes particuliers, à accepter lois, pour ce qu'il y en a quelque semence en tous qui procède de nature, sans maître ou législateur (*ibid.*).

A dispetto delle disposizioni naturali riguardanti le leggi e il consenso nelle assemblee, è realistico pensare che ci saranno sempre uomini che vi si opporranno e che, vinti dalla corruzione, cercheranno di deformare le buone disposizioni in disposizioni malsane. Questa considerazione deve infondere ancora più coraggio agli uomini di buona volontà per tentare di realizzare una società ben ordinata e retta da buone leggi e da magistrature integre. Tra le leggi e i magistrati vi è una stretta relazione, poiché le prime «ne peuvent consister sans le magistrat, ni le magistrat sans les lois». Le une e gli altri sono i pilastri della «police ou gouvernement civil».

## 10. Governo civile e governo ecclesiastico

Calvino tiene a distinguere l'ambito civile da quello religioso. Ciò vale sia per l'uomo, considerato come individuo e come credente, sia per la società degli uomini sottomessa a un governo civile e a una disciplina ecclesiastica. Vi sono «deux régimes en l'homme», l'uno «réside en l'âme ou l'homme intérieur, et concerne la vie éternelle», l'altro «appartient à or-

<sup>21</sup> *Institution*, II,2,4; CO 3.394.

donner seulement une justice civile et reformer les mœurs extérieures»<sup>22</sup>. Il governo civile (*police*) è composto da tre parti: «La première est le Magistrat, qui est le gardien et conservateur des lois. La seconde est la loi, selon laquelle domine le Magistrat. La troisième est le peuple, qui doit être gouverné par les lois, et obéir au Magistrat»<sup>23</sup>. L'importanza dell'autorità civile, rappresentata dal magistrato, è legata a quella delle leggi «qui sont les vrais nerfs, ou comme Cicéron après Platon les appelle, âmes de toutes Républiques, sans lesquelles lois ne peuvent aucunement consister les Magistrats, comme derechef elles sont conservées et maintenues par les Magistrats. Pourtant, on ne pouvait mieux dire, que d'appeler la loi, un Magistrat muet, et le Magistrat, une loi vive»<sup>24</sup>. Quanto al popolo, Calvino si sofferma meno a definirlo che a stabilire i principi dell'obbedienza che esso deve all'autorità stabilita, a prescindere dalla forma di governo in carica. A questo proposito, bisogna evidenziare che Calvino, nell'ultima edizione francese della sua *Institution*, quella del 1560, ha fatto uno sforzo particolare per migliorare alcune espressioni e soprattutto per aggiungere nuove frasi, assenti nella versione latina, al fine di chiarire maggiormente il suo pensiero su un soggetto delicato, tra obbedienza e resistenza. Vediamo il testo più da vicino.

## 11. *L'obbedienza civile*

In una stessa pagina, Calvino, da un lato, mette in evidenza la necessità dell'obbedienza del popolo a ogni tipo di autorità, perfino dispotica, e, dall'altro, esalta il governo in cui «le peuple est en liberté». Quanto al primo argomento, riferendosi al precetto di san Paolo (Rom. 13,1), Calvino scrive:

Combien qu'il y ait diverses formes et espèces de supérieurs, toutefois ils ne diffèrent rien en ce point que nous ne les devions recevoir tous pour ministres ordonnez de Dieu. [...] Et celle qui est la moins plaisante aux hommes, est recommandée singulièrement par-dessus toutes les autres: c'est assavoir la seigneurie et domination d'un seul homme, laquelle pourtant qu'elle emporte avec soi une servitude commune de tous, excepté celui seul au plaisir duquel elle assujettit tous les autres, elle n'a jamais été agréable à toutes gens d'excellent et haut esprit<sup>25</sup>.

<sup>22</sup> *Institution*, IV,20,1; CO 4.1125.

<sup>23</sup> Ivi, 4.1129.

<sup>24</sup> Ivi, 4.1143. La metafora della *viva lex*, ripresa dal diritto romano e diffusa nel XIII secolo da Gilles de Rome (Eugenio Colonna), *De regimine principum*, era diventata un luogo comune nel XVI secolo.

<sup>25</sup> Ivi, 4.1133.

L'allusione all'autorità dispotica, designata dai termini «signoria e dominazione» – che traduce fedelmente il latino, *unius potestas, quae publicam omnium servitutem secum fert* –, dà l'idea dell'importanza che l'autore attribuisce al dovere dell'obbedienza civile. Quanto al secondo argomento, Calvino comincia con il ridurre le differenze che si è soliti evidenziare tra le forme di governo, a proposito delle quali i singoli amano inutilmente «disputer quel est le meilleur état de police». «Vaine occupation», giacché i privati «n'ont nulle autorité d'ordonner les choses publiques».

## 12. *Monarchia, aristocrazia e democrazia: politiae "police"*

Calvino osserva che

c'est une témérité d'en déterminer simplement, vu que le principal gît [réside] en circonstances. Et encore quand on comparerait les polices ensemble sans leurs circonstances, il ne serait pas facile à discerner laquelle serait la plus utile, tellement elles sont quasi égales chacune en son prix.

Ed ecco la riflessione che egli aggiunge e che non si trova nel testo latino:

On compte trois espèces du régime civil: c'est assavoir Monarchie, qui est la domination d'un seul, soit qu'on le nomme Roy, ou Duc, ou autrement; Aristocratie, qui est une domination gouvernée par les principaux et gens d'apparence: et Démocratie, qui est une domination populaire, en laquelle chacun du peuple a puissance<sup>26</sup>.

Volendo inserire nel suo trattato questa citazione classica, Calvino si è probabilmente visto costretto a impiegare la parola «democrazia», per la prima e l'ultima volta nella costruzione della sua dottrina<sup>27</sup>. Quest'unicità stuzzica la nostra curiosità sul significato attribuitole dall'autore, che si affretta ad aggiungere:

Il est bien vrai qu'un Roy ou autre à qui appartient la domination, aisément décline à être tyran. Mais il est autant facile quand les gens d'apparence ont la supériorité, qu'ils conspirent à élever une domi-

<sup>26</sup> *Institution*, IV,20,8, p. 512; CO 2.1098.

<sup>27</sup> E, aggiungeremmo, nella versione francese. Ovviamente, Calvino conosce il termine latino, che usa a proposito della Roma antica una volta nel suo commento al *De clementia* di Seneca (CO 5.32) e una seconda nella sua esegesi della profezia di Daniele (2,44; CO 40.604).



nation inique; et encore il est beaucoup plus facile, où le populaire a autorité, qu'il émeuve sédition.

Par di leggere la citazione di Aristotele che già conosciamo. Tenuto conto della loro rispettiva corruttibilità, Calvino sembra avanzare una timida preferenza per la forma mista di aristocrazia e di *politia*; non dice democrazia.

Vray est que si on fait comparaison des trois espèces de gouvernement que j'ay récitées, que la prééminence de ceux qui gouvernent tenant le peuple en liberté, sera plus à priser (*Equidem si in se considerentur tres illae, quas ponunt philosophi regiminis formae, minime negaverim vel aristocratiam, vel temperatum ex ipsa et politia statum, aliis omnibus longe excellere*); non point en soi, mais pource [parce] qu'il n'advient pas souvent, et est quasi par miracle, que les Rois se modèrent si bien, que leur volonté ne se fourvoie jamais d'équité et droiture. D'autre part, c'est chose fort rare qu'ils soient munis de telle prudence et vivacité d'esprit, que chacun voie ce qui est bon et utile<sup>28</sup>.

Non è dunque in sé che la combinazione aristocrazia-*politia* sarebbe la migliore, ma soltanto nella misura in cui essa garantirebbe un buon governo laddove la monarchia è incapace di assicurarla. Che pensare allora dell'aristocrazia in sé?

Par quoi le vice, au défaut des hommes, est cause que l'espèce de supériorité la plus passable et la plus sûre, est que plusieurs gouvernent, aidant les uns aux autres, et s'avertissant de leur office [devoir];

<sup>28</sup> Ivi, 4.1134; Latino, CO 2.1098. Può sorprendere che uno dei migliori conoscitori del pensiero politico di Calvino abbia potuto trascurare questa precisione terminologica, riportando la traduzione di questo passaggio nella maniera seguente: «For if the three forms of government which the philosophers discuss be considered in them selves, I will not deny that aristocracy, or a system compounded of aristocracy and democracy [Calvino scrive: *vel aristocratiam vel temperatum ex ipsa et politia statum*] far excelsal lothers». John T. MCNEILL, *John Calvin on Civil Government*, in: George L. HUNT (a cura di), *Calvinism and the Political Order*, Westminster Press, Philadelphia 1965, p. 35 (la lingua inglese conserva il termine *polity*, il cui significato è molto vicino a quello di *politia*; cfr. anche *policy*). Se Calvino avesse voluto scrivere *democratia*, non avrebbe scritto *politia*. Comunque, le differenze fra il latino (1559) e il francese dell'*Institutio* andrebbero studiate più da vicino anche per quanto riguarda il suo pensiero politico. In generale, l'errore o la confusione fra democrazia e *politia* sono stranamente diffusi oggi giorno anche in area germanofona, come dimostrano studiosi del calibro di Christian Meier, Hans Leo Reimann, Hans Maier, Reinhart Koselleck, Werner Conze; vedi l'art. *Demokratie (I.-VII.)*, in: *Geschichtliche Grundbegriffe*, vol. 1, Cotta, Stuttgart 1972, coll. 821-899, qui coll. 837 e soprattutto 840-842.

et si quelqu'un s'élève trop haut, que les autres lui soient comme censeurs et maîtres<sup>29</sup>.

L'aristocrazia sarebbe la forma di governo più tollerabile (*magis tolerabile plures tenere gubernacula*) a condizione che i suoi membri possano aiutarsi fra loro controllandosi e censurandosi a vicenda, per evitare il pericolo di vedere l'aristocrazia degenerare in oligarchia (*in paucorum factione*). Cosciente dei difetti che intaccano ciascuna delle tre forme di regime, Calvino riflette da teologo e da storico, spiegando la sua nozione di libertà. Se ci si riferisce all'esperienza del passato e a ciò che la Bibbia ci insegna, bisognerebbe fidarsi di ciò che Dio

a confirmé par son autorité, quand il a ordonné qu'elle eût lieu au peuple d'Israël, du temps qu'il l'a voulu tenir en la meilleure condition qu'il était possible, jusqu'à ce qu'il produit l'image de notre Seigneur Jésus en David. Et de fait, comme le meilleur état de gouvernement est celui-là où il y a une liberté bien tempérée et pour durer longtemps, aussi je confesse que ceux qui peuvent être en telle condition sont bienheureux, et dis qu'ils ne font que leur devoir, s'ils s'emploient constamment à s'y maintenir (*ibid.*)<sup>30</sup>.

«La meilleure condition possible» di governo presso il popolo ebraico è definita in modo più esplicito in latino: *aristocratia politiae vicina* (*ibid.*). Cioè, una forma di aristocrazia vicina alla *politia*, a una forma moderata, che non coincide con la democrazia; se avesse voluto, Calvino avrebbe scritto *aristocratia democratiae vicina*. Accordando la sua preferenza a «une liberté bien tempérée et pour durer longtemps», Calvino tiene a precisare i limiti di tale libertà e a raccomandare a coloro che governano un «peuple libre» di essere estremamente vigili affinché

la franchise du peuple, de laquelle ils sont protecteurs, ne s'amoin- drisse aucunement entre leurs mains. Que s'ils sont nonchalants à la conserver, ou souffrent qu'elle s'en aille en décadence, ils sont traîtres et déloyaux (*perfidi sunt in officio et patriae suae proditores*) (*ibid.*).

Egli volge la stessa raccomandazione, ma con un velo di minaccia, ai popoli che sono meno liberi – si può dire dal contesto – affinché resistano alla tentazione di divenire più liberi:

<sup>29</sup> Allusione al *grabot*, usanza praticata in tutti i consigli, compagnie o istituzioni ginevrine: una sessione annuale era consacrata ad alcune critiche reciproche, liberamente formulate.

<sup>30</sup> Ivi, 4.1134; Latino, CO 2.1098.

Si ceux qui par la volonté de Dieu vivent sous des Princes et sont leurs sujets naturels, transfèrent cela à eux, pour être tentés de faire quelque révolte ou changement, ce sera non seulement une folle spéculation et inutile, mais aussi méchante et pernicieuse<sup>31</sup>.

Per consolarsi della loro situazione, i sudditi dei re devono guardare oltre per vedere come «diverses régions» sono «gouvernées par diverses manières de police», e devono dirsi che «comme les éléments ne se peuvent entretenir sinon par une proportion et température inégale, aussi les polices ne se peuvent pas bien entretenir sinon par certaine inégalité». Che accettino quindi di buon grado la volontà di Dio,

car si c'est son plaisir de constituer Rois sur les royaumes, et sur les peuples libres autres supérieurs quelconques (*liberis civitatibus senatores aut decuriones*), c'est à nous à faire de nous rendre sujets et obéissants à quelconques supérieurs qui domineront au lieu où nous vivrons<sup>32</sup>.

Questo breve commento lascia intendere che Calvino fa una netta differenza tra principati e repubbliche, nonostante non dia alcun riferimento alle «diverse regioni», espressione che potrebbe far pensare ai cantoni svizzeri, a certe repubbliche italiane, o ancora alle città libere dell'impero; ma sarebbe una speculazione azzardata. In ogni caso, ciò porta a credere che benché egli non incoraggi la democrazia, non sia nemmeno un sostenitore della monarchia.

### 13. *Diritto di resistenza*

Come possiamo notare, nell'*Institution* Calvino predica l'obbedienza civile con tutte le sue forze e ne sviluppa il tema con rigore e coerenza facendo attenzione a mantenere un tono moderato. Invece nelle prediche e nei sermoni il tono cambia, si fa più audace, come se il teologo in cattedra si fosse sentito più libero di enunciare i suoi pensieri che arrivano talvolta a instillare la disobbedienza ai magistrati indegni, senza con ciò edificare una dottrina della resistenza<sup>33</sup>. Queste considerazioni

<sup>31</sup> CO 4.1134. Se prese alla lettera, quest'affermazione e molte altre dello stesso genere priverebbero di ogni fondamento «calvinista» le teorie della sovranità del popolo del XVI e del XVII secolo, sulle quali insistono sia i «monarcomachi» del XVI secolo sia i calvinisti «ortodossi» del XVII secolo, sui quali torneremo nella conclusione.

<sup>32</sup> CO 4.1135; Latino, 2.1099.

<sup>33</sup> Cfr. l'interessante studio di Max ENGAMMARE, *Calvin Monarchomaque? Du soupçon à l'argument*, "Archiv für Reformationsgeschichte" 89 (1998). Rinvio il lettore al mio commento relativo a Calvino nel capitolo «Réforme et résistance» in *T & T* cit., pp. 412-415.

aiutano a valutare meglio l'argomentazione finale dell'*Institution* (nella sua versione del 1560), contenuta nell'ultimo libro, ultimo capitolo e ultimo paragrafo del trattato, dove l'autore rende esplicita la sua posizione nei confronti del diritto di resistenza ai principi e ai magistrati indegni. Sono coloro il cui comportamento non corrisponde più ai titoli di cui si vantano: «père du pays lequel il gouverne, pasteur du peuple, gardien de paix, protecteur de justice, conservateur d'innocence»<sup>34</sup>. A proposito di obbedienza nei confronti di costoro, Calvino avanza un'«eccezione» che deve valere come «regola». Egli afferma così un principio la cui gravità avrebbe segnato, per le sue conseguenze, la storia del suo tempo e quella dei secoli a venire.

Mais en l'obéissance que nous avons enseignée être due aux supérieurs, il y doit avoir toujours une exception, ou plutôt une règle qui est à garder devant toutes choses: c'est que telle obéissance ne nous détourne point de l'obéissance de celui sous la volonté duquel il est raisonnable que tous les édits (*regum omnium vota*) des Rois se contiennent, et que tous leurs commandements cèdent à son ordonnance, et que toute leur hauteur soit humiliée et abaissée sous sa majesté.

L'obbedienza civile ha i suoi limiti: non bisogna ottemperare ai comandamenti dei re idolatri e dei magistrati indegni. Il precetto di san Paolo dell'obbedienza (Rom. 13) contrasta qui con il precetto di san Pietro che afferma che «bisogna obbedire a Dio piuttosto che agli uomini (At. 5,29)». Quest'ultimo si erge al rango di un editto, dice Calvino, «puis que cet édit a été prononcé par le céleste héraut saint Pierre»<sup>35</sup>. Per brevità, non riprenderemo qui le conclusioni che abbiamo formulato in altri studi<sup>36</sup>. Tuttavia, costatiamo nel presente saggio che i principi del diritto di resistenza, che Calvino ha enunciato – senza chiamarlo in questo modo e senza sistematizzarlo in una teoria – e la sua applicazione, elaborata come vera e propria dottrina dai suoi discepoli diretti, quali François Hotman (1524-1590), Bèze, Innocent Gentillet, Brutus nel corso delle guerre civili nella Francia del XVI secolo, prolungatesi nelle lotte del XVII secolo, rappresentano forse uno dei contributi maggiori di Calvino alla formazione dello spirito della democrazia moderna<sup>37</sup>. Quanto a esten-

<sup>34</sup> IV, 20,24; CO 4.1153.

<sup>35</sup> IV, 20,32; CO 4.1163.

<sup>36</sup> Mario TURCHETTI, *Il faut obéir à Dieu plutôt aux hommes. Aux sources théologiques du droit de résistance au siècle de la Réforme*, in: Jean-Claude ZANCARINI (a cura di), *Le Droit de résistance. XII<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècle*, ENS, Lyon 2001, pp. 71-103; cfr. sopra, nota 34.

<sup>37</sup> A questo proposito, bisognerebbe parlare ugualmente del contributo dei cattolici soprattutto per il XVI secolo, in particolare dell'interessante studio di Charles LABITTE, *De la démocratie chez les prédicateurs de la Ligue*, Joubert, Pa-

dere questa osservazione alle guerre civili dell'Inghilterra del XVIII secolo e alla maniera in cui i presbiteriani e gli indipendentisti hanno applicato questa teoria, non mancano gli storici che hanno seguito questa pista di ricerca. Tuttavia, per i contemporanei, i calvinisti di allora, non vi fu affatto un'adesione generale. Claude Saumaise, uomo di grande cultura e fervente calvinista, non avrebbe potuto nemmeno essere d'accordo nel legittimare la resistenza armata contro il presunto «tiranno» Carlo I Stuart, del quale egli deplora l'«assassinio» perpetrato dalla cosiddetta Suprema Corte di giustizia. La sua accesa disputa contro John Milton ne è la migliore dimostrazione. Più tardi, Pierre Bayle non avrebbe neppure lui condiviso la legittimità di una resistenza armata, come dimostra nella controversia degli anni Ottanta del Seicento che lo oppone ai suoi correligionari calvinisti, Nicole, Jurieu e altri<sup>38</sup>.

#### 14. *Uguaglianza dei fedeli, disuguaglianza degli eletti*

Possiamo individuare in Calvino una visione democratica o aristocratica nel suo modo di considerare i fedeli, siano essi presi individualmente o nel loro insieme? Questo tipo di analisi è stato fatto con risultati che non apportano, a mio parere, prove decisive. La domanda è mal impostata, si potrebbe dire, poiché per Calvino si tratta di un metodo che si rifà alla fede e non a una motivazione politica. Egli rileva a più riprese l'uguaglianza dei cittadini di fronte alla giustizia divina, come quando ricorda il precetto dell'apostolo, che «*enseigne les serviteurs de ne pas se soucier de quel état ils soient: sinon que la liberté spirituelle peut très bien consister avec servitude civile* (I Cor. 7,21; Col. 3,22)». In questo senso Paolo afferma «*qu'au règne de Dieu il n'y a ni Juif ni Grec, ni mâle ni femelle, ni serf ni libre. Item, il n'y a Juif ni Grec, ni Circoncision ni incirconcision, barbare ni Scythien: mais Christ est tout en tous* (Gal. 3;28; Col. 3;11)»<sup>39</sup>. La questione cambia a proposito della distribuzione dei doni individuali, che dipende dalla misteriosa volontà di Dio,

ris 1841 (Slatkine, Genève 1971). Tuttavia qui non possiamo tenerne conto, anche perché esso non apporta molto al tema da noi scelto, la libertà di coscienza.

<sup>38</sup> Sul regicidio, non tirannicidio, di Carlo I Stuart, cfr. Mario TURCHETTI, *T & T cit.*, pp. 585-589; ID., *Tyrannicide or regicide? The "Assassination" of Charles I Stuart in the Controversy between Milton and Salmasius, with a comparative Analysis of the two Trials (1649 and 1660)*, "Études Épistémè" 15 (2009), pp. 101-116. Il giudizio di Bayle sulla grande rivolta di Cromwell, del quale attribuisce una grande responsabilità prima ai presbiteriani, poi agli indipendentisti, è ben ponderato e ricco di riflessioni storiche, che non hanno perso nulla della loro attualità; vedi, per esempio, il suo *Avis aux refugiez* del 1692 (di cui parliamo più sotto), pp. 125-135.

<sup>39</sup> *Institution*, IV,20,1; CO 4.1126.

la cui saggezza eterna resta un mistero. Nell'ambito dell'elezione e della predestinazione, i fedeli non sono tutti toccati dalla virtù della grazia, perché «l'alliance de vie n'est pas également prêchée à tout le monde, et mêmes où elle est prêchée, n'est pas également reçue de tous; en ceste diversité il apparaît un secret admirable du jugement de Dieu: car il n'y a nul doute que ceste variété ne serve à son bon plaisir»<sup>40</sup>. Se lasciamo l'ambito dottrinale per parlare di elezione nell'ambito ben diverso dell'organizzazione ecclesiastica, si è notato che Calvino adotta un criterio di natura aristocratica nella scelta dei pastori, che dipende solo indirettamente dal popolo dei fedeli. Quest'ultimo è infatti chiamato a pronunciarsi sui ministri che sono stati già scelti prima dagli altri ministri e in seguito accettati dai membri del Piccolo consiglio della città. È vero, tuttavia, che il «consenso comune della compagnia dei fedeli» della parrocchia era determinante per l'elezione definitiva. Sono le regole fissate da Calvino nelle *Ordonnances ecclésiastiques*, abbozzate nel 1537, applicate nel 1541 e confermate con qualche variante nel 1561<sup>41</sup>. Una procedura simile regolava, tra cittadini e borghesi, l'elezione degli anziani e dei diaconi, che venivano dapprima scelti dal Piccolo consiglio con l'accordo dei ministri, e poi presentati annualmente, a febbraio, al Gran consiglio della città per l'elezione definitiva. I diaconi dovevano dedicarsi alle opere caritatevoli, come l'ospedale generale, mentre gli anziani vigilavano sulla disciplina religiosa, la censura e la vita morale della città. L'organismo predisposto a queste diverse funzioni, compreso il diritto molto discusso di scomunica, era il concistoro che, in occasione delle riunioni

<sup>40</sup> *Institution*, III,21: «De l'élection éternelle: par laquelle Dieu en a prédestiné les uns à salut, et les autres à condamnation»; CO 4.454. In proposito, Benedetto Croce afferma: «Gli antipredestinatari precorsero la storiografia illuministica col criterio che le fu proprio della ragione raziocinante e, in politica, la democrazia con le sue tendenze egualitarie e livellatrici: cose, senza dubbio, importanti e storicamente feconde, sebbene unilaterali e semplicistiche. Ma la dottrina della predestinazione precorre qualcosa di più importante e di più comprensivo, che è il principio della libera gara per l'elezione e la prevalenza del migliore, e perciò dell'eguaglianza innanzi alla legge, ma non dell'eguaglianza materiale dei singoli, la quale condurrebbe alla stasi e all'arresto della storia umana. Al calvinismo e al suo concetto della predestinazione si deve quanto di austero è trapassato nel liberalismo, quanto esso ritiene di nemico al volgo e di aristocratico, di doloroso e di fiducioso insieme, di umile e di ardito» (Benedetto CROCE, *Un calvinista italiano, Il Marchese di Vico Galeazzo Caracciolo*, Laterza, Bari 1933, p. 27).

<sup>41</sup> CO 10/1.17 e 94: «Nous avons trouvé que le meilleur est en cet endroit de suivre l'ordre de l'Église ancienne, vu que ce n'est qu'une pratique de ce qui nous est montré par l'Écriture. C'est que les Ministres élisent premièrement celui qu'on devra mettre en l'office, l'ayant fait assavoir à notre petit Conseil: après, qu'on l'y présente: et s'il est trouvé digne, qu'il y soit reçu et accepté: lui donnant témoignage pour le produire finalement au peuple en la prédication, afin qu'il soit reçu par consentement commun de la compagnie des fidèles».

settimanali, riuniva i ministri della città e della campagna, dodici laici, i presbiteri o anziani (che facevano parte del Piccolo e del Gran consiglio).

### 15. *Elezione dei pastori: democrazia o aristocrazia?*

A proposito del sistema delle elezioni ginevrine nelle sue diverse forme, Charles Mercier, la cui posizione ci è nota, esclude qualsiasi tendenza democratica in Calvino e confuta coloro che sostengono una tale opinione<sup>42</sup>. Mercier riconosce che, anche se il riformatore non ha accordato al popolo dei fedeli il diritto al suffragio, ha comunque consolidato una pratica di elezione che valorizza il ruolo dei rappresentanti del popolo, benché – potremmo aggiungere – il popolo delle parrocchie avesse la facoltà di approvare tacitamente o di rifiutare i candidati proposti. L'autore osserva tuttavia che «tale concezione essenzialmente aristocratica della società appare in particolare nell'istituzione degli anziani, dei presbiteri»<sup>43</sup>. Questo giudizio sembra ponderato, nonostante un certo anacronismo, forse inevitabile, poiché per lo storico del XX secolo non è facile valutare con certezza le concezioni “democratiche” del XVI secolo. Ciò detto, questo giudizio diventa più plausibile se confrontato a una critica simile, che era stata già sollevata da alcuni discepoli di Calvino, i quali gli rimproveravano di usare metodi poco democratici nell'organizzazione ecclesiastica e di avere una propensione troppo *aristocratica*, soprattutto quando privava il popolo dei fedeli del loro diritto al suffragio diretto nell'elezione dei ministri. Il caso più clamoroso fu quello di Jean Morély – al quale abbiamo fatto allusione più sopra – il cui *Traité de la discipline ecclésiastique* (Lyon, 1562) fu disapprovato al punto da essere bruciato sulla pubblica piazza nel 1563 per ordine del Consiglio. Contrariamente a Calvino, che aveva sempre insistito sulla netta distinzione tra i due tipi di governo, civile ed ecclesiastico, Morély stabilisce tra essi un'analogia per dimostrare che, secondo la Parola di Dio espressa nelle Scritture, il tipo di governo augurato è democratico. Tale «governo democratico» non è da considerare nell'astratto, sotto le forme che ha rivestito nelle lontane repubbliche di Atene e Roma, ma diventa praticabile quando è adattato alle esigenze delle diverse congregazioni se-

<sup>42</sup> Charles MERCIER, *art. cit.* (cfr. sopra, nota 4), p. 30: «Si direbbe che i sostenitori di quest'ultima interpretazione non abbiano ancora sufficientemente distinto i principi del governo ecclesiastico da quello civile, professati da Calvino, né la preoccupazione costante che egli testimonia nel difendere le libertà essenziali dei governati. La distinzione è, tuttavia, fondamentale in quest'ambito. Si può essere difensori di quelle che vengono definite libertà individuali in politica, senza tuttavia proclamare il diritto del popolo a governarsi da sé; cosa che costituisce propriamente l'essenza del regime democratico».

<sup>43</sup> Ivi, p. 33.

condo i modelli esposti nelle Sacre Scritture, che sono atte a fornirgli un corpus di leggi e un sistema organizzativo<sup>44</sup>. La tesi fu prontamente rifiutata da Antoine de la Roche-Chandieu (*La confirmation de la discipline ecclésiastique observée des églises réformées du royaume de France, avec la réponse aux objections proposées à l'encontre* [Genève-La Rochelle, 1566], che cercò di smantellare la teoria centrale dell'analogia tra i due poteri. Nessuno ha sintetizzato questa controversia meglio di Théodore de Bèze in una lettera del 1571, preziosa perché riassume anche il procedimento dell'elezione e della deposizione dei ministri. In questa lettera, il successore di Calvino spiega a Heinrich Bullinger, il successore di Zwingli, gli intrighi di coloro i quali vogliono seminare discordia tra le chiese di Zurigo e Ginevra. In particolare, Bèze denuncia le calunnie di Morély e dei suoi che hanno accusato di avere «in qualche modo introdotto l'oligarchia o la tirannia all'interno della chiesa coloro che hanno rifiutato di stabilirvi la democrazia più confusa e perniciosa (*quasi oligarchiam aut tyrannidem in Ecclesiam invehant, qui perturbatissimam et seditiosissimam democratiam stabilire in Ecclesia recusarint*)». Al contrario, spiega Bèze al suo omologo di Zurigo, le chiese di Francia «hanno sempre avuto e ancora hanno in comune con noi il principio aristocratico del Concistoro (*aristocratiam Consistorii nobiscum communem*)»<sup>45</sup>. Frase folgorante che giustamente ha attirato l'attenzione degli storici<sup>46</sup>.

L'importanza di questa lettera supera i limiti cronologici delle questioni ivi trattate, poiché fissa con uno stile incisivo i termini che sono alla base della controversia tra presbiteriani e congregazionalisti, tra principi aristocratici e principi democratici, a volte difficili da distinguere. Pur essendo già in formazione a quell'epoca, il dibattito tra puritani assumerà proporzioni considerevoli nei paesi anglofoni nel corso del XVII secolo, per prolungarsi nel Nuovo Mondo. Una letteratura consistente testimonia l'ampliamento di questo dibattito, le cui conseguenze sono legate ai disordini dell'Inghilterra sfociati prima nella Gloriosa Rivoluzione e poi nella Rivoluzione americana<sup>47</sup>. Ma più ci si allontana dall'epoca di

<sup>44</sup> Cfr. Robert M. KINGDON, *Calvinism and Democracy* cit., p. 397.

<sup>45</sup> Bèze a Bullinger, Ginevra, 13 novembre 1571, *Correspondance de Th. de Bèze*, a cura di H. Aubert, A. Dufour, B. Nicollier e M. Turchetti, Droz, Genève 1986, t. 12, p. 220, n. 871.

<sup>46</sup> Cfr. Robert M. KINGDON, *Geneva and the Consolidation of the French Protestant Movement 1564-1572*, Droz, Genève 1967, pp. 209-215.

<sup>47</sup> Sulle relazioni tra il calvinismo continentale e il pensiero politico inglese, cfr. Charles Davis CREMEANS, *The Reception of Calvinists Thought in England* («Illinois Studies in the Social Sciences», 31/1), University of Illinois Press, Urbana 1949; John Hearsey MACMILLAN SALMON, *The French Religious Wars in English Political Thought*, Clarendon Press, Oxford 1959; Patrick COLLINSON, *The Elizabethan Puritan Movement*, Cape, London 1967; George L. MOSSE, *The Holy Pre-*



Calvino, più si deve fare appello al calvinismo, facendo riferimento alle opere dei discepoli; metodo storicamente plausibile, che offre elementi di continuità da un secolo all'altro fino ai nostri giorni<sup>48</sup>.

## 16. *L'idea di patto*

Nel cuore della religione, Calvino, come Lutero, pone la dottrina della salvezza tramite la fede, e non tramite le opere. Egli espone poi la dottrina dell'elezione: soltanto alcuni uomini sono stati scelti da Dio per beneficiare della grazia. Calvino non si preoccupa di garantire dei diritti individuali a ogni membro della comunità dei fedeli, come insegna nella sua dottrina del patto, o «contratto solenne», che Dio aveva stabilito con Mosè e che rinnova con i suoi fedeli<sup>49</sup>. Tuttavia Calvino ha difeso per tutta la vita le libertà essenziali, sulle quali si fondano i diritti dei governati di fronte ai governanti. A questo proposito, Mercier è categorico quando afferma che

se Calvino conferisce grande importanza all'idea di patto, non è perché ha voluto salvaguardare l'autonomia e i diritti dei membri del-

*tence: A Study in Christianity and Reason of State from William Perkins to John Winthrop*, Blackwell, Oxford 1957; Christopher HILL, *Society and Puritanism in Pre-Revolutionary England*, Secker & Warburg, London 1964; John Steven FLYNN, *The Influence of Puritanism in the Political and Religious Thought of the English*, Dutton, New York 1920; George L. MOSSE, *The Struggle for Sovereignty in England: From the Reign of Queen Elizabeth to the Petition of Right*, Michigan State College Press, East Lansing 1950; Ernest Marshall HOWSE, *Saints in Politics: The Clapham Sect and the Growth of Freedom*, University of Toronto Press, Toronto 1952; Christopher MORRIS, *Political Thought in England: Tyndale to Hooker*, Oxford University Press, London 1953. Sulle origini della democrazia in relazione al puritanesimo del Vecchio e del Nuovo Mondo, vedi Alan SIMPSON, *Puritanism in Old and New England*, Chicago University Press, Chicago 1955; Edwin D. MEAD, *William Brewster and the Independents*, in: Samuel A. ELIOT (a cura di), *Pioneers of Religious Liberty in America*, American Unitarian Association, Boston 1903, pp. 3-46; Perry MILLER, Thomas H. JOHNSON, *The Puritans*, American Book Company, New York 1938; ID., *The New England Mind*, vol. 1: *The Seventeenth Century*, Beacon Press, Boston 1966 (1a ed. 1939); Ralph BARTON PERRY, *Puritanisme et démocratie*, trad. fr. François Meaulnes, Laffont, Paris 1952 (ed. inglese 1944); F. Ernest JOHNSON (a cura di), *Foundations of Democracy. A Series of Addresses*, Harper & Brothers, New York 1947.

<sup>48</sup> È il metodo sperimentato con successo da Max Weber nel suo celebre libro *L'Etica protestante e lo spirito del capitalismo* del 1905 (Sansoni, Firenze 1970), le cui fonti sono i testi dei pastori calvinisti del Seicento; quasi niente di Calvino.

<sup>49</sup> Jean CALVIN, *Sermons sur le Deutéronome*, III sermone sul cap. 29,5, 9-18, CO 28.510.

la comunità. Una simile concezione è agli antipodi del suo pensiero. Per lui, solo la volontà di Dio è sovrana. Voler veder in lui, come pretendono alcuni, un precursore della teoria della sovranità popolare originale equivarrebbe a misconoscere il fondamento stesso della sua dottrina [...]. Si possono condividere le cosiddette libertà individuali in politica, senza tuttavia proclamare il diritto del popolo a governarsi da solo; ciò che costituisce nel vero senso del termine l'essenza del regime democratico<sup>50</sup>.

Abbiamo mostrato a sufficienza gli argomenti di alcuni storici tendenti a provare che Calvino non ha contribuito alla formazione della democrazia moderna. Ora, volendo anche noi contribuire a questo dibattito che è lungi dall'essere concluso, vorremmo adesso attirare l'attenzione su due aspetti rimasti in ombra o che hanno fatto oggetto di semplici allusioni: l'istruzione dei bambini e la libertà di coscienza.

### 17. *L'istruzione dei bambini*

Fin dall'inizio della loro predicazione, i primi riformatori, Lutero e Zwingli, hanno proclamato l'esigenza per il cristiano di leggere le sante Scritture direttamente alla fonte, nei testi canonici dell'Antico Testamento, dei vangeli, delle epistole e degli Atti degli Apostoli. Era uno dei punti fondamentali della loro dottrina, in nome della quale Lutero per primo aveva protestato contro le autorità civili che avevano proibito la lettura della traduzione tedesca della Bibbia. Era insorto contro la «tirannia papale» e contro il legislatore del Sacro Romano Impero, nei confronti del quale era arrivato al punto di consigliare la disobbedienza civile<sup>51</sup>. Ma questa esigenza di leggere le Scritture, che si rivolgeva a una popolazione in maggioranza illetterata, implicava una considerevole innovazione: permettere a una maggioranza della popolazione l'accesso all'insegnamento, che era fino a quel momento riservato a un'élite. Con le Scritture, il bambino doveva assimilare i rudimenti della dottrina attraverso lo studio del catechismo. Quando Calvino è chiamato nel 1537 a organizzare la vita ecclesiastica della città, mette al centro delle sue preoccupazioni l'istruzione dei bambini, fin dalla tenera età, perché «puissent rendre raison de la foi afin que on ne laisse déchoir la doctrine évangélique, ainsi que la sentence en soit diligemment retenue

<sup>50</sup> Charles MERCIER, *art. cit.* (vedi sopra, nota 4), pp. 25 e 30.

<sup>51</sup> Martin LUTERO, *L'autorità temporale e i limiti dell'obbedienza*, in: ID., *Scritti politici*, a cura di Giuseppina Panzieri Saija, introduzione di Luigi Firpo, UTET, Torino 1949. Su questo dibattito in particolare, cfr. Mario TURCHETTI, *T & T cit.*, pp. 375-380.

et baillée de main en main et de père en fils»<sup>52</sup>. In seguito, e sarà l'incarico dei «dottori» (il secondo ordine dopo i ministri), «parce qu'on ne peut profiter en telles leçons que premièrement on ne soit instruit aux langues et sciences humaines», «il faudra dresser collège pour instruire les enfants, afin de les préparer tant au ministère que au gouvernement civil»<sup>53</sup>. Questo insegnamento era aperto anche alle ragazze, ma in un edificio separato<sup>54</sup>. Gli orari, i programmi, l'apprendimento del francese, del latino e del greco, erano prescritti nei minimi dettagli, dalla settimana alla prima classe<sup>55</sup>. Tutti gli abitanti e cittadini della città dovevano mandare i propri figli al catechismo come a scuola. Per quelli delle campagne, alcune limitazioni erano concesse secondo le esigenze. Anche gli adulti, soprattutto coloro che si trovavano ancora nella «confusion de la papauté», dovevano seguire le lezioni di catechismo per essere fortificati nella vera fede. Certo, l'affluenza a scuola diminuiva dal liceo all'Accademia, fondata nel 1559<sup>56</sup>. Un sistema simile era praticato nelle altre città protestanti dei cantoni svizzeri, a Losanna già dal 1537. A Zurigo, grazie a Zwingli e poi a Bullinger, il sistema era diventato un modello del genere. I riferimenti pedagogici erano all'epoca le istituzioni create nel 1538 a Strasburgo da Jean Sturm, nel 1540 a Nîmes da Claude Baduel. Questi metodi erano analoghi a quelli delle scuole luterane nelle città protestanti dell'Impero, poi dei regni passati alla Riforma, come l'Inghilterra, la Danimarca, la Svezia, e ancora nelle repubbliche, come le Province unite dei Paesi Bassi. Non dimentichiamo tuttavia che prima, alla fine del XV secolo, una grande opera pedagogica era stata realizzata, in particolare nella Bassa Germania, dai «Fratelli della Vita Comune», opera che diventerà ancora più importante sotto l'impulso di grandi pedagoghi come Erasmo e Lefèvre d'Étaples. Benché inserita in questa stessa tradizione, la Riforma offriva un nuovo stimolo allo studio in ragione della sua primordiale esigenza di poter leggere direttamente i testi delle Scritture e, tramite ciò, estendere maggiormente l'insegnamento nelle classi meno agiate della società<sup>57</sup>. Questo fenome-

<sup>52</sup> Sugli articoli riguardanti l'organizzazione della chiesa di Ginevra, 1537, vedi CO 10/1.6.

<sup>53</sup> Progetto di *Ordonnances ecclésiastiques*, 1541, CO 10/1.22.

<sup>54</sup> «Qu'il n'y ait autre école par la ville pour les petits enfants, mais que les filles aient leur école à part, comme il a été fait par ci-devant», ivi.

<sup>55</sup> «L'ordre établi au collège de Genève par nos magnifiques et très honorez seigneurs Syndiques et conseil» (1559 in latino; 1560 in francese), CO 10/1.73-79.

<sup>56</sup> Cfr. Alain DUFOUR, *La fondation du Collège de Genève et l'histoire de l'éducation*, in: AA.VV., *Le Collège de Genève 1559-1959*, Jullien, Genève 1959, pp. 35-56.

<sup>57</sup> Per le scuole cattoliche, l'esigenza di non lasciarsi superare dalla concorrenza protestante fece in modo che, soprattutto dopo il Concilio di Trento, furono migliorate a vantaggio della gioventù delle classi meno agiate, nelle città e nelle campagne. Nei paesi cattolici e specialmente nella Francia del XVII seco-

no segnava una tappa fondamentale nella preparazione – obbligatoria e, poco alla volta, gratuita – della popolazione alla conoscenza della propria professione di fede, certo, ma anche dei propri diritti e doveri politici. Tutto ciò era già un segno importante di democrazia moderna, se pensiamo che in Francia bisognerà aspettare la Rivoluzione per un vero e proprio incremento dell'istruzione pubblica, e che solo nel 1882 il ministro Jules Ferry renderà l'insegnamento elementare obbligatorio, dai 7 ai 13 anni, dando così vita alla scuola gratuita. Calvinò ha apportato un contributo notevole all'istruzione popolare e, attraverso essa, alla futura democrazia moderna. Questo aspetto della sua opera merita di essere rilevato, anche se si potrebbe discutere sul fatto che non fu soltanto il riformatore ginevrino a intraprendere una tale azione e, di conseguenza, che non vi è ragione alcuna di riservargli un posto in prima fila. Certo è che la sua azione in questo campo fu determinante in tutti i paesi di lingua francese, e non solo. Comunque sia, dobbiamo considerare un altro contributo di Calvinò, il cui carattere esclusivo, questa volta, ci obbliga a una riflessione approfondita, soprattutto perché questo tema non è stato trattato nella prospettiva qui da noi adottata. Crediamo di trovarlo nella sua dottrina della libertà di coscienza.

### 18. *La coscienza e la sua libertà*

Calvinò dedica un capitolo della sua *Institution* alla «Libertà cristiana». L'autore riprende l'espressione *libertas christiana*, che san Paolo (I Cor. 10,29; II Cor. 3,17) aveva usato per significare la liberazione del cristiano dalle servitù e dalle cerimonie della Legge, la legge mosaica. Nel corso dei secoli, i Padri della chiesa, quali Gerolamo (347-420), Agostino (354-430) e Ambrogio (339-397), e i teologi del Medioevo, come Bernardo (ca 1090-1153), Abelardo (1079-1142) e Tommaso d'Aquino, contribuiscono a precisare meno la nozione di *libertas christiana* che quella di *conscientia*, la quale acquisisce così un'importanza teologica centrale come luogo prediletto per la fede<sup>58</sup>. Ma sono i riformatori del XVI secolo a porre la libertà di coscienza al centro della loro attenzione. Lutero, Zwingli, Melantone e Calvinò elaborano una dottrina della libertà cristiana che poco alla volta prende la forma di una dottrina della libertà di coscienza. Per cogliere il passaggio dell'una all'altra, seguiamo Calvinò, che inizia spiegando così il suo pensiero:

lo e fino alla Rivoluzione francese, la concorrenza tra calvinisti e gesuiti giocò a favore della qualità degli studi soprattutto a livello dei licei e delle università.

<sup>58</sup> Mario TURCHETTI, *À la racine de toutes les libertés: la liberté de conscience*, "Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance" 56 (1994), pp. 625-639.

La liberté Chrétienne, selon mon jugement, est située en trois parties. La première est que les consciences des fidèles, quand il est question de chercher assurance de leur justification, s'élèvent et dressent par-dessus la Loi, et oublient toute la justice d'icelle [...]. L'autre partie de la liberté Chrétienne, laquelle dépend de ceste précédente, est telle: c'est qu'elle fait que les consciences ne servent point à la Loi comme contraintes par la nécessité de la Loi: mais qu'étant délivrées de la Loi, elles obéissent libéralement à la volonté de Dieu [...]. La troisième partie de la liberté Chrétienne nous instruit de ne faire conscience devant Dieu des choses externes, qui par soi sont indifférentes: et nous enseigne que nous les pouvons ou faire, ou laisser indifféremment. Et nous est aussi la connaissance de ceste liberté très-nécessaire<sup>59</sup>.

Vicino al «cuore» e all'«anima», la coscienza è il tribunale, il foro interiore dell'essere umano in contatto diretto con Dio. Come «une garde qui lui est donnée pour l'éveiller et l'épier [...] dont est venu le proverbe ancien: Que la conscience est comme mille témoins»<sup>60</sup>, la coscienza presiede alla funzione del giudizio interiore del credente, la cui prima preoccupazione è la sua giustificazione e la sua salvezza. Ecco perché essa può elevarsi al di sopra della Legge (di Mosè nell'Antico Testamento), «oubliant toute justice des choses externes» in se stesse «indifférentes», poiché essa non deve rendere conto se non a Dio. Essa è libera nel senso che non deve obbedienza che alla Parola di Dio. Se, da un lato, è soggetta alla volontà divina e regolata da questa, dall'altro resta libera da ogni legge esterna e umana, quando queste ultime non sono conformi alla legge divina. Ciò si produce quando la legge umana non segue l'equità naturale né la legge naturale, le quali si congiungono alla legge divina. Per evitare di smarrirci tra queste diverse leggi, cerchiamo di vederci più chiaro e di capire a quali leggi la coscienza può non obbedire liberamente e a quali leggi, in compenso, deve obbedienza.

### 19. *Legge mosaica, legge morale, equità*

Quando Calvino afferma che la coscienza è libera nei confronti della legge mosaica, si riferisce alle tre parti che la compongono: «à savoir

<sup>59</sup> *Institution*, III,19,2-7; CO 4.344, 346 e 349. Vedi Joseph LECLER, *Liberté de conscience, origines et sens divers de l'expression*, "Recherches des sciences religieuses" 54/3 (1966), pp. 370-406; Alain DUFOUR, *La notion de liberté de conscience chez les Réformateurs*, in: Hans Rudolf GUGGISBERG, Frank LESTRINGANT, Jean-Claude MARGOLIN (a cura di), *La liberté de conscience (XVIe-XVIIe siècles)*, Actes du Colloque de Mulhouse et Bâle (1989), Droz, Genève 1991, pp. 15-20; Olivier MILLET, *Le thème de la conscience libre chez Calvin*, in: ivi, pp. 21-37.

<sup>60</sup> *Institution*, IV,10,3; CO 4.761.

en mœurs, cérémonies et jugements». Quanto alle ultime due, la «loy cérémoniale a été une pédagogie des Juifs, c'est-à-dire doctrine puérile», mentre la

loi judiciaire, qui leur a été baillée pour police [...] avait sa propriété distincte, qui n'était pas comprise sous le commandement de charité. Comme donc les cérémonies ont été abrogées, la vraie religion et piété demeurant en son entier, aussi lesdites lois judiciaires peuvent être cassées et abolies, sans violer aucunement le devoir de charité<sup>61</sup>.

A questo proposito la coscienza è libera da ogni obbligo<sup>62</sup>. Quanto ai costumi, non bisogna prestare attenzione al fatto che contengano «jugements et cérémonies» che si possono «changer et abolir», ma a ciò che implicano come «vraie intégrité des mœurs», che è la morale. La legge morale «est la vraie et éternelle règle de justice, ordonnée à tous hommes en quelque pays qu'ils soient, ou en quelque temps qu'ils vivent», perché contiene «deux articles, dont l'un nous commande de simplement honorer Dieu par pure foi et piété, et l'autre d'être conjoints avec notre prochain par vraie dilection». La legge morale così descritta si arricchisce di un'altra componente, l'equità, di cui Calvino sottolinea le prerogative quando bisogna giudicare la fondatezza delle leggi in generale. In tutte le leggi dobbiamo osservare due elementi:

c'est à savoir l'ordonnance de la Loi et l'équité sur la raison de la quelle est fondée l'ordonnance. L'équité, d'autant qu'elle est naturelle, est toujours une même à tous peuples: pourtant toutes les lois du monde de quelque affaires que ce soit, doivent revenir à une même équité.

Svelando una per volta le caratteristiche della legge di Dio, che vanno oltre quelle della semplice legge naturale, e sottolineandone la permanenza e la validità presso tutti i popoli e in ogni tempo, l'autore mette in relazione questi vari caratteri con la coscienza:

Or, comme ainsi soit que la loi de Dieu que nous appelons Morale, ne soit autre chose sinon qu'un témoignage de la Loi naturelle et de la conscience, laquelle notre Seigneur a imprimé au cœur de tous hommes, il n'y a nul doute que ceste équité de laquelle nous parlons main-

<sup>61</sup> *Institution*, IV,20,14-15; CO 4.1143-1144.

<sup>62</sup> Notiamo che a questo punto Calvino aggiunge un commento, nel quale il lettore odierno potrebbe leggere un principio destinato a un grande avvenire democratico: «Or si cela est vrai (comme certainement il est) la liberté est laissée à toutes nations de se faire telles lois qu'ils aviseront leur être expédientes, lesquelles néanmoins soient compassées à la règle éternelle de charité: tellement qu'ayans seulement diverse forme, elles viennent à un même but».

tenant, ne soit en icelle du tout déclarée. Pourtant il convient qu'icelle équité seule soit le but, la règle et la fin de toutes lois<sup>63</sup>.

La coscienza rivela i fondamenti della legge di Dio, in particolare l'equità, che essa deve ritrovare nelle leggi umane per sapere se deve obbedire loro oppure no. Ciò concerne la responsabilità dell'individuo, cittadino e credente intrinsecamente legati, la cui coscienza è libera allo stesso modo di obbedire immediatamente alla legge divina e di obbedire alla legge umana dopo averla giudicata equa. Obbedire alle leggi civili «par motif de conscience», è un ordine che ci è dato da san Paolo (Rom. 13,1-6), riferendosi implicitamente alle leggi buone e giuste.

## 20. «*Regime celeste e police terrena*»

È in questi termini che si può comprendere il doppio registro religioso e civile, attraverso il quale Calvino spiega l'atteggiamento duplice della coscienza di fronte al dovere d'obbedienza, poiché «c'est autre chose des juridictions humaines et politiques, que de celles qui touchent à la conscience». La sua spiegazione relativa ai due ambiti d'azione è tanto più coerente quando è messa in relazione con la distinzione che il teologo fa sempre tra governo ecclesiastico e governo civile, ossia, «le régime céleste et la police terrienne». Quanto al regime celeste, al quale appartiene la coscienza, se «la conscience a Dieu comme but», si è in presenza di una «coscienza pura», «tellement que bonne conscience n'est sinon une intégrité intérieure du cœur»<sup>64</sup>. In compenso, nella «*police terrienne*» gestita da leggi umane, la coscienza serve a volte da scudo per proteggersi da esse «si elles tendent à cette fin de nous assujettir»; a volte, in questo mondo immerso «in orribili tenebre di ignoranza», essa è come «una piccola scintilla» che ci illumina per mostrarci che esiste «une juridiction à part pour la conscience, qui est au-dessus des hommes». Infatti, «Dieu a voulu qu'il y demeurât toujours quelque témoignage de la liberté Chrétienne, pour exempter les consciences de la tyrannie des hommes». La coscienza, descritta da Calvino, acquisisce uno statuto di difensore dell'individuo contro gli sconfinamenti del potere oppressivo; anche se l'autore non si esprime in questi termini.

<sup>63</sup> Ivi, CO 4.1143.

<sup>64</sup> *Institution*, III,19,16; CO 4.360. La frase si trova testualmente ripetuta in IV,10,4; CO 4.761. Eccola: «Par quoi comme les œuvres ont leur regard aux hommes, aussi la conscience a Dieu pour son but, tellement que bonne conscience n'est sinon une intégrité intérieure du cœur. Et c'est à ce propos que saint Paul dit que l'accomplissement de la Loi est charité, de conscience pure et de foi non feinte (I Tim. 1,5)» ecc. I due paragrafi sono identici.

Car s'il faut obéir aux Princes non seulement pour la punition, mais pour la conscience, il s'ensuit delà, comme il semble, que les lois des Princes dominant sur les consciences pour les tenir bridées. Or si cela est vrai, il en faudra autant dire des lois Ecclésiastiques.

Calvino mantiene un atteggiamento prudente ma tenace, quando precisa che bisogna considerare due cose:

Je répons qu'en premier lieu il convient distinguer entre le genre et les espèces. Car combien que chacune loi en particulier n'oblige point la conscience, toutefois nous sommes tenus de les garder en général par le commandement de Dieu, qui a approuvé et établi l'autorité des Magistrats. Et voila sur quoi saint Paul insiste en toute sa dispute; c'est qu'il nous faut honorer les Magistrats, d'autant qu'ils sont ordonnez de Dieu (Rom. 13,1). Cependant il n'enseigne pas que les lois ou statuts qu'ils font appartiennent au régime spirituel des âmes, vu que par tout il maintient que le service de Dieu est la règle de bien et saintement vivre. Quant à la spiritualité, qu'on appelle, elle est par dessus tout décret et statut des hommes. Il y a un autre second point à noter, qui dépend du premier: c'est que toutes lois humaines (j'entends celles qui sont droites et justes) ne lient point la conscience, pource [parce] que la nécessité de les observer ne gît point aux choses qu'elles commandent, comme si c'était péché de [en] soi, faire ceci ou cela: mais que le tout se doit rapporter à la fin générale, c'est qu'il y ait bon ordre et police entre nous<sup>65</sup>.

## 21. *Obbedienza alle leggi civili*

Due punti sono da rilevare. Primo, l'obbedienza alle leggi civili è dovuta ai magistrati nella misura in cui dimostrano di essere dei magistrati giusti. Secondo: «toutes lois humaines (j'entends celles qui sont droites et justes) ne lient point la conscience», ma devono essere osservate nel rispetto della «fin générale: c'est qu'il y ait bon ordre et police entre nous». L'autore non avrebbe potuto dire di più sulla «libertà di coscienza», benché utilizzi tale espressione solo due volte in tutta la sua opera, nella stessa pagina, per ribadire che il fatto di «sottomettersi volentieri all'osservazione» delle prescrizioni ecclesiastiche allo scopo di «mantenere la carità» reciprocamente, nulla toglie alla «libertà di coscienza»: «Je dis que la conscience ne laissera point d'être libre et franche»<sup>66</sup>. Calvino non aveva bisogno di ripetere più spesso l'espressione «libertà di coscienza», giacché tutta la sua argomentazione aveva già costruito una

<sup>65</sup> Ivi, IV,10,5; CO 4.763.

<sup>66</sup> Ivi, IV,10,31; CO 4.794.



solida teoria della coscienza e della sua libertà. Di fatto, quando tratta della coscienza, Calvino è di un rigore e di una coerenza indefettibili. Le deduzioni che si possono ricavare da un capitolo – decimo del libro IV, dedicato al potere della chiesa e alla tirannia del papa – si uniscono a quelle che possiamo ricavare da un altro capitolo – ventesimo del libro IV sulla disubbidienza e sulla resistenza, già menzionato. La discussione a proposito della coscienza e della sua libertà in ambito politico è immancabilmente legata alla questione di sapere «*quel honneur doivent porter les personnes privées à leurs supérieurs, et jusqu'où elles leur doivent obéir*»<sup>67</sup>. Conoscendo già l'argomentazione e la risposta, cerchiamo di proporre alcune riflessioni sull'essenza della dottrina calviniana della libertà di coscienza e sulla sua portata, che sembra andare oltre ciò che l'autore stesso aveva concepito.

## 22. *Contraddizioni (o "vitalità") di una dottrina a prova di secoli*

Pur riconoscendo che egli doveva molto ai suoi predecessori, Lutero e soprattutto Melantone, Calvino, elaborando la sua teoria della libertà di coscienza, aveva posto in primo piano una creatura che – possiamo dire – avrebbe vissuto di vita propria, e che non sarebbe scomparsa con il suo autore. Lo stesso vale per il contributo di Calvino alla democrazia moderna. Separando le due sfere, la religione e la politica, la coscienza diventava a tutti gli effetti protagonista della storia dei popoli, affermandosi sia nella teologia morale come tribunale interiore della volontà individuale in azione, sia nel diritto politico come identità individualizzante della persona giuridica. Se, seguendo le prescrizioni di Calvino, nella vita religiosa la coscienza doveva emanciparsi dalla Legge di Mosè così come dalle regole tiranniche del papato, nella vita politica essa acquisiva uno statuto autonomo che le avrebbe accordato il diritto a) di obbedire solo alle leggi eque dei magistrati giusti e timorosi di Dio, b) di appellarsi ai superiori, «*remontre au supérieur (ad magistratum cognitionem deferre)*»<sup>68</sup>, e c) di resistere agli editti iniqui dei re applicando

<sup>67</sup> Ivi, IV,20,17; CO 4.1146.

<sup>68</sup> Ivi, IV,20,23; CO 4.1152-1153: «*Outre plus, sous ceste obéissance je comprends la modération que doivent garder toutes personnes privées, quant ès affaires publiques: c'est de ne s'entremettre point de leur propre mouvement, de n'entreprendre point témérairement sur l'office du Magistrat: et du tout ne rien attenter en public. S'il y a quelque faute en la police commune qui ait besoin d'être corrigée, ils ne doivent pourtant faire escarmouche, et entreprendre d'y mettre ordre, ou mettre les mains à l'œuvre, lesquelles leur sont liées quant à cela: mais ils ont à le remontre au supérieur, lequel seul a la main désilée pour disposer du public. J'entends qu'ils ne fassent rien de ces choses sans commandement. Car où le commandement du supérieur leur est baillé, ils sont gar-*

l'«exception ou plutôt la règle» intrinseche al precetto di Pietro («bisogna obbedire a Dio piuttosto che agli uomini», At. 5,29). Il fatto di rendere evidenti gli elementi di contestazione, che sono le strutture portanti delle democrazie future, non deve far perdere di vista che, nell'architettura calviniana, essi s'inseriscono in una teoria dell'obbedienza civile dovuta al magistrato e del rispetto rigoroso dell'ordine costituito. Non vi è contraddizione se si considerano questi elementi come risultanti di una situazione di «eccezione», come la intende Calvino. In compenso, alcune contraddizioni sembrano emergere tra la teoria e la pratica, cioè tra le affermazioni dell'autore, che costituiscono la dottrina della libertà di coscienza, e le loro applicazioni alla vita pratica vissuta da Calvino. Per analizzare questo aspetto, dobbiamo affrontare la questione da storici, vegliando a una certa imparzialità, e rinunciando, per cominciare, ad attribuire a Calvino il ruolo di precursore o di profeta, che indurrebbe in errore com'è il caso di numerosi ricercatori ostinatamente convinti di poter dimostrare che Calvino sia il “padre” della democrazia moderna.

### 23. *La coscienza e i suoi diritti*

Abbiamo parlato di statuto di autonomia della coscienza – elemento fondamentale delle democrazie future –, mentre Calvino non ha mai utilizzato questo termine, come non ha mai pronunciato l'espressione «diritti della coscienza». Perché? Perché non ne aveva bisogno. Aveva fornito gli ingredienti essenziali perché la coscienza entrasse in possesso dei suoi diritti manifesti. La prova è nel fatto che i suoi contemporanei, perfino i suoi avversari, avevano preso atto di questo elemento nel movimento calvinista, quando hanno inserito tale diritto in un editto regio del 1563, l'Editto di Amboise (artt. 1, 4 e 6), che metteva fine alla prima guerra civile. Questa inserzione, come ho notato altrove<sup>69</sup>, segna tra l'al-

nis de l'autorité publique. Or comme on a de coutume d'appeler les conseillers d'un Prince “ses yeux et ses oreilles”, d'autant qu'il les a destinez à prendre garde pour lui: aussi nous pouvons appeler ses mains, ceux qu'il a ordonnez pour exécuter ce qui est de faire»; ivi, CO 2.1111: «Si quid in publica ordinatione corrigi intererit, non tumultuentur ipsi, nec admoveant operi manus, quas illis omnibus ligatas esse hac in parte decet; sed ad magistratus cognitionem deferant, cujus unius hic soluta est manus». Per brevità, non abbiamo analizzato questo importante passaggio, sul quale cfr. MILLET, *art. cit.* (vedi sopra, nota 60), p. 33.

<sup>69</sup> Mario TURCHETTI, *À la racine de toutes les libertés cit.*, pp. 627-628. Cfr. Id., *Une question mal posée: la “tolérance” dans les édits de Janvier (1562) et d'Amboise (1563). Les premiers commentaires et interprétations: Jean Bégat*, in: *La formazione storica dell'alterità*, studi di storia della tolleranza nell'età moderna offerti a Antonio Rotondò, promossi da Henry Méchoulan, Richard H. Popkin, Giuseppe Ricuperati, Luisa Simonutti, t. 1, L.S. Olschki, Firenze 2001, pp. 245-294.

tro una svolta nel vocabolario legislativo francese: la scomparsa del termine «eretico» per designare «la nuova religione», espressione che prelude alla futura denominazione dei riformati come di coloro che praticano «la religione pretesa riformata». Più tardi i suoi correligionari parleranno dei diritti della coscienza, che porranno al centro delle loro rivendicazioni, *vindiciae*, nel corso delle guerre civili del XVI e soprattutto del XVII secolo. Riconosciuti provvisoriamente dall'Editto di Nantes del 1598, questi diritti torneranno in primo piano sulla scena politica con l'erosione progressiva delle clausole liberali dello stesso editto, per essere proclamati in maniera solenne verso la fine del XVII secolo nei titoli di opere celebri, come i *Droits des deux Souverains en matière de Religion, la Conscience et le Prince* di Pierre Jurieu (1637-1713), del 1687, o le *Réflexions sur les droits de la conscience* di Élie Saurin (1639-1703), del 1693. Si arriverà perfino ad affermare i diritti della «coscienza erronea», della coscienza dell'eretico intimamente convinto di essere ortodosso: è ciò che Pierre Bayle definisce «la vera libertà di coscienza», in quanto «l'errore travestito da verità ci obbliga alle stesse cose della verità». Ma qui dobbiamo fermarci un attimo e fare un passo indietro per aprire il capitolo delle contraddizioni.

#### 24. *Libertà di coscienza: di tutte le coscienze?*

Quando Calvino elabora la sua dottrina della «libertà cristiana», sa che i fedeli di Francia, i riformati, sono sottomessi a un regime di persecuzione. Proponendo le sue tesi, egli è certo di contribuire alla propagazione dell'evangelo e della Riforma nel regno, poiché, cercando di fare accettare la libertà di coscienza, vorrebbe far sì che le autorità accettino la libertà di culto. Ora, quando ha trattato il tema della coscienza, ha parlato in generale della coscienza degli esseri umani, e in particolare della coscienza dei fedeli. Quali? Tutti i fedeli di tutte le confessioni? La domanda sembrerebbe retorica, giacché per l'autore, e per coloro che lo seguivano, si trattava, senza alcun dubbio, della coscienza dei riformati, cioè di coloro che professano la vera religione («poiché – secondo la massima corrente – tra due religioni, una sola può essere quella vera»), eventualmente quella dei protestanti riconosciuti, come i luterani e gli zwingliani; il dubbio riguardava quella dei papisti. Quanto alla coscienza degli antitrinitari, degli anabattisti e degli eretici di ogni sorta e degli atei in particolare, il problema non si poneva neppure. Ciò che gli storici hanno definito come «l'esclusivismo» della religione di Calvino non è privo di fondamento, poiché il riformatore di Ginevra, in fatto di libertà di coscienza e, in ogni modo, in fatto di libertà di culto, non pensava che ai riformati. Questo esclusivismo – che oggi, per chi è dotato di poco senso storico, può sembrare un difetto – per l'epoca fu di grande sostegno, in particolare per i perseguitati, rassicurati così del fondamento

della loro resistenza, in quanto testimoni della vera fede. Ammettendo che Calvino si fosse posto il problema, cosa improbabile, avrebbe dovuto nei suoi scritti specificare che quando parlava di libertà di coscienza, voleva dire libertà della coscienza dei riformati. Perché non l'ha fatto? Perché la cosa andava da sé. Ma il messaggio fu percepito diversamente da altri lettori delle sue opere, a volte dai suoi stessi discepoli. Citiamone uno per tutti, Sebastiano Castellione che, dopo aver collaborato con il maestro come ministro riformato in una parrocchia della campagna ginevrina, pensò bene di trasferirsi a Basilea. L'episodio di Michele Serveto con i suoi contraccolpi, e soprattutto con il dibattito infocato che ne seguì, è rivelatore dell'ambiguità che vorremmo evidenziare trattando della dottrina calviniana della libertà di coscienza.

Castellione fu per tutta la vita un apostolo della libertà di coscienza, di cui aveva attinto la dottrina alla fonte, dalla viva voce di Calvino. La controversia che si accese tra maestro e discepolo, e che fu tra le più violente del secolo, verteva sulla libertà di coscienza, che Castellione (autore del *Traité des hérétiques* nel 1554) estendeva a tutti gli uomini, a tutti i credenti e forse anche agli eretici. È la ragione per cui, quando metterà in pratica tale principio pubblicando il suo *Conseil à la France désolée* nel corso della prima guerra civile (ottobre 1562: «ammettere due Chiese in Francia»), scatenerà ancor di più la collera di Calvino per il quale la tesi di Castellione equivaleva a «spalancare le porte a tutte le eresie». Il lettore dei nostri giorni potrà interrogarsi sul perché di questa polemica, considerato che Castellione voleva la stessa cosa dei riformati, un regime di tolleranza per esercitare il proprio culto in Francia. Vi è a questo proposito qualcosa che tutte le storie delle guerre di religione non sembrano in grado di spiegare, evitando perciò di parlarne<sup>70</sup>. Certo, nel 1562 la situazione non era la stessa che nel 1598: allora il progetto di Calvino e dei suoi non era di essere “tollerati”, ma di cambiare la religione del regno per ripristinare un'unità di confessione, una concordia non più cattolica ma “riformata”. Mentre più tardi, verso la fine del secolo, le loro aspirazioni saranno, per così dire, notevolmente ridimensionate. Ciò non toglie che Castellione avesse visto giusto: aveva trovato una falla nella dottrina calvinista della libertà di coscienza. Ciò che Calvino sottintendeva nelle sue pagine, la libertà di coscienza per i riformati, non era di grande aiuto per il lettore. Si potrebbe discutere, certamente, sull'opera e sulle sue interpretazioni. Ciò che affermo qui vorrebbe essere un'innoceente provocazione, che serve a sottolineare un punto della dottrina i cui effetti sono stati “catastrofici” per la storia del calvinismo. D'altronde, potremmo trovare una prova della pertinenza storica di ciò che affer-

<sup>70</sup> Cfr. Mario TURCHETTI, *Calvin face aux tenants de la concorde (moyenneurs) et aux partisans de la tolérance (castellionistes)*, in: Olivier MILLET, *Calvin et ses contemporains*, Droz, Genève 1998, pp. 43-56.

miamo nel giudizio del più stretto collaboratore di Calvino, Théodore de Bèze, che aveva perfettamente compreso i rischi ai quali poteva essere esposta la dottrina del suo maestro sulla libertà di coscienza:

Durons-nous qu'il faut permettre la liberté de conscience? Pas le moins du monde, s'il s'agit de la liberté d'adorer Dieu chacun à sa guise: c'est là un dogme diabolique (*est enim diabolicum dogma*)<sup>71</sup>.

Anche Bèze aveva visto giusto e la sua interpretazione, bisogna convenirne, coincideva con quella di Castellione, benché con un apprezzamento diametralmente opposto: entrambi, calvinisti convinti, erano d'accordo sulla portata notevolissima della dottrina della libertà di coscienza, le cui conseguenze e sviluppi sul piano politico potevano andare molto lontano, tanto che Bèze li temeva (*diabolicum dogma*), mentre Castellione li auspicava. Ma la loro visione divergeva su chi avesse la facoltà di beneficiarne: secondo Bèze, che segue alla lettera la dottrina di Calvino, la coscienza in questione era quella dei riformati, mentre per Castellione si trattava della coscienza di tutti. Due visioni fedeli entrambe, l'una al dettato l'altra allo spirito della dottrina, sembravano preludere allo sviluppo di due calvinismi distinti. Osservando questo aspetto dinamico delle contraddizioni tra la teoria e la pratica (contraddizioni che provano in un certo modo la vitalità di quelle idee), cioè tra l'innocenza di una dottrina forgiata per edificare l'umanità e le circostanze drammatiche della storia che imporranno di metterla in pratica in un certo modo, si potrebbe parlare d'ironia. L'ironia di una "vichiana" «eterogenesi dei fini» ha voluto che il principio della libertà di coscienza, destinato a un avvenire radioso nella democrazia moderna e giudicato degno di essere inserito nelle diverse dichiarazioni dei diritti dell'uomo dal 1776 ai giorni nostri, si sia imposto sotto la forma concepita e diffusa da Castellione e non nella sua forma originaria creata da Calvino e custodita da Bèze. Tuttavia, azzardiamo una glossa, ciò che sarà un giorno apprezzato come castellionismo, non era all'origine che puro calvinismo.

## 25. *E la coscienza erronea?*

Veniamo in conclusione a un tema che ha un legame diretto con la democrazia moderna: la coscienza erronea. Verso la fine del XVII secolo, questo dibattito appassiona i teologi e gli intellettuali protestanti francofoni tra la Francia e i Paesi Bassi, mentre tra gli anglofoni, anch'essi molto impegnati nella riflessione sulla libertà di coscienza, è raro (in

<sup>71</sup> *Correspondance de Th. De Bèze* cit., t. 11, p. 179; cfr. a tale proposito Alain DUFOUR, *art. cit.* (vedi sopra, nota 57), p. 15.

John Locke e i suoi), e presso i cattolici rimane ingarbugliato nelle diatribe sul probabilismo, il lassismo, il tuziorismo e il probabilitiorismo. In Francia i calvinisti si dividono in tre correnti, ci spiega Élie Saurin: gli indifferenti, di cui Bayle è il capofila, gli intolleranti rappresentati da Jurieu e i tolleranti moderati, detti anche zelanti caritatevoli, che sono la maggioranza, alla quale Saurin è fiero di appartenere. Questo dibattito era destinato ad avere un'immediata ripercussione sul piano politico, poiché dal suo esito dipendevano, per gli uni, la risoluzione del problema della tolleranza religiosa, e per gli altri, l'ammissione della legittimità delle persecuzioni e della legalità della revoca dell'Editto di Nantes. Riprendendo a sua volta le speculazioni ardite di Tommaso d'Aquino sulla coscienza accecata dall'errore «invincibile», Bayle stupiva i suoi lettori quando affermava, con una logica impietosa, che l'errore travestito da verità gode di tutti i diritti della verità. Ciò equivaleva a porre l'ortodossia e l'eresia su un piano egualitario: uguaglianza dei diritti tra coscienza illuminata e coscienza erronea, parità tra ortodossia ed eresia, equivalenza tra verità ed errore invincibile<sup>72</sup>. Seguendo questa tesi, la libertà di coscienza vedeva dischiudersi una nuova via che l'avrebbe condotta a una nuova libertà, la libertà religiosa, la libertà di professare tutte le religioni. Un altro pilastro della democrazia moderna.

## 26. *Verità ed errore verso uno statuto di parità*

Consapevoli di come questa svolta, forse inevitabile, verso la libertà religiosa sarebbe dispiaciuta a Calvino, giungiamo alla soglia di un altro capitolo che riguarda le contraddizioni o la "vitalità" delle idee calviniste messe alla prova dalla storia. Soffermiamoci su un autore che può, con le debite precauzioni, impersonare il ruolo di Calvino: Pierre Jurieu, che si definisce lui stesso un *Calvinus redivivus*<sup>73</sup>. All'alba del secolo dei Lumi, la dottrina della libertà di coscienza si trovava fatalmente impli-

<sup>72</sup> Cfr. Mario TURCHETTI, *La liberté de conscience et l'autorité du Magistrat au lendemain de la Révocation. Aperçu du débat touchant la théologie morale et la philosophie politique des Réformés: Pierre Bayle, Noël de Versé, Pierre Jurieu, Jacques Philipot et Elie Saurin*, in: Hans Rudolf GUGGISBERG et al. (a cura di), *La liberté de conscience (XVIe-XVIIe siècles)* cit. (vedi sopra, nota 60), pp. 289-367.

<sup>73</sup> Non potremmo condividere, senza critica, l'opinione che Jurieu aveva di se stesso (opinione rifiutata categoricamente da Madame Elisabeth Labrousse, di cui ho un chiaro ricordo per averne discusso con lei, a Ginevra, in occasione di un convegno su Jurieu). Ricorriamo a quest'autore perché le sue idee giungono a proposito nella nostra discussione. Bisogna comunque riconoscere che alcuni elementi nel suo modo di imporre le sue idee e nei suoi atteggiamenti ricordano quelli di Calvino, nel bene e nel male; elementi che consideriamo con una certa simpatia.

cata in un clima filosofico-teologico-giuridico in cui lo scetticismo e l'indifferentismo (sotto la forma del latitudinarismo) sembravano imporsi. Bayle incarnava tale tendenza, almeno secondo il parere dei suoi avversari, tra i quali il posto d'onore spettava a Jurieu. Quest'ultimo lotta con accanimento contro «la grande fonte delle illusioni dei nostri libertini» e contro la loro pretesa che la coscienza erronea abbia gli stessi diritti della coscienza ortodossa. Anche sul piano politico egli ne rifiuta categoricamente le conseguenze, quando essi pretendono «che un Principe idolatra abbia lo stesso diritto per la difesa dell'idolatria che un Principe ortodosso per la verità»<sup>74</sup>. Jurieu comprende perfettamente che, nella situazione che segue la revoca dell'Editto di Nantes, i tolleranti come Bayle vorrebbero stabilire i diritti della coscienza erronea a discapito di quelli del principe (in questo caso Luigi XIV) per sollevare la sorte dei perseguitati protestanti. Ma quest'ampliamento della libertà di coscienza rappresenterebbe un abuso, perché anche ebrei, turchi e pagani potrebbero beneficiarne. Senza contare che ciò implicherebbe il fatto di privare i sovrani del loro diritto di intervenire nelle questioni religiose, ossia «togliere ai re di Francia e di Spagna l'autorità per scacciare il Papismo dai loro Stati, come hanno fatto i re d'Inghilterra e di Svezia [...]». Siate certi che la stessa cosa dovrà succedere anche qui [in Francia]»<sup>75</sup>. Ecco una riflessione di Jurieu che sembrerebbe raggiungere l'opinione di Calvino su una certa idea della tolleranza religiosa (riservata ai riformati), la quale sembrava ormai (alla fine del XVII secolo) destinata a cedere il passo alla concezione dei loro rispettivi avversari, anch'essi calvinisti a modo loro: allora Castellione, adesso Bayle.

## 27. «La sovranità del Popolo», prime formulazioni, primi dibattiti

In questi stessi dibattiti della fine del XVII secolo, si affaccia un'altra idea, forse la più cara ai sostenitori della democrazia moderna: la «sovranità popolare». In diversi scritti di controversie, come nelle *Lettres Pastorales*, Jurieu si compiace di riprendere e sviluppare la teoria che alcuni calvinisti, discepoli diretti di Calvino, come François Hotman, Théodore de Bèze, Innocent Gentillet, George Buchanan (1506-1582), Stephanus Junius Brutus e altri, avevano elaborato negli anni Settanta del Cinquecento, nel fuoco delle guerre di religione dopo la tragedia della Notte di san Bartolomeo nel 1572. Adesso, sotto il fuoco – di cui possiamo

<sup>74</sup> Pierre JURIEU, *Des droits des deux souverains, la Conscience et le Prince*, Henri de Graff, Rotterdam 1687, pp. 285-287, 289, 294.

<sup>75</sup> Ivi, pp. 283-284; cfr. Mario TURCHETTI, *La liberté de conscience et l'autorité du Magistrat* cit., p. 343.

riprendere l'immagine – della revoca, le idee dei discepoli di un tempo sono diventate più esplicite. Jurieu alimenta un'aggressività tale da attirarsi la disapprovazione dei suoi stessi correligionari. Nel bel mezzo del regno di Luigi XIV, egli scrive *Les soupirs de la France esclave* allo scopo «di far rinascere nel cuore dei Francesi lo spirito della libertà che la Tirannia ha spento», perché è noto che «la Corte di Francia ha costruito la sua Potenza Dispotica» a discapito della «Libertà dei Popoli» fino ad abolire «le Assemblee Generali della Nazione [gli Stati Generali, la cui ultima convocazione risaliva al 1614], in cui risiedeva il Potere Sovrano»<sup>76</sup>. Per questo motivo vuole mostrare «l'eccesso cui è arrivata la Tirannide, i mezzi di cui essa si è servita per stabilirsi e per conservarsi»<sup>77</sup>. Grazie alle sue conoscenze storiche, giuridiche e politiche fuori dal comune, Jurieu propone di «riformare lo Stato», di rigenerare la monarchia che è ormai ridotta a un livello pietoso, ovvio «risultato della Potenza Dispotica e Arbitraria che è una pura Tirannia»<sup>78</sup>. La sua tesi fondamentale è che bisogna rimettere il «Potere Sovrano nelle mani del popolo e delle Assemblee composte dai suoi Deputati», ridare al popolo i suoi diritti e le sue libertà che re irresponsabili, soprattutto «Luigi quattordicesimo, il più imperioso e autoritario di tutti i re», gli hanno strappato. Tra gli autori calvinisti di quel tempo troviamo alcune espressioni come «libertà dei Popoli», certi appelli al «potere sovrano» di cui il popolo è depositario. Potremmo forse affermare che essi apportano il loro contributo alla democrazia moderna? Certamente, soprattutto se osserviamo che scrivono un secolo o quasi prima della Rivoluzione, la cui idea è per il momento assente, bisogna precisarlo! E non stupisce che questa teoria della sovranità popolare (*ante litteram* e la cui origine è comunemente attribuita al secolo dei Lumi) doveva ferire le orecchie dei cattolici e, in ogni caso, di quelli che erano vicini alla politica regale. Infatti, Bossuet (1627-1704) per primo non tardò a opporsi energicamente alla tesi della sovranità del popolo nei

<sup>76</sup> Pierre JURIEU, *Les soupirs de la France esclave qui aspire après la liberté*, s. l., 1689, pp. 296-297.

<sup>77</sup> Ivi, p. 543.

<sup>78</sup> Ivi, p. 107. In questo scritto come in molti altri, con frasi come quella a proposito dell'«infedeltà con cui la Corte accompagna la Tirannia nel suo Potere Dispotico», con innumerevoli varianti, Jurieu mostra come non sappia più distinguere tra dispotismo e tirannia, come d'altronde gli altri autori del suo tempo. Su questa confusione storicamente importante, perché impediva qualsiasi analisi storica rigorosa, senza parlare dell'uso improprio della teoria del «tiranicidio» e del diritto di resistenza, cfr. il nostro studio di storia terminologica comparata, *Droit de Résistance à quoi ? Démasquer aujourd'hui le despotisme et la tyrannie*, "Revue historique" 640 (2006), pp. 831-877. Jean Hubac sembra non essersi reso conto di questa confusione, di cui Jurieu non era il solo responsabile, nel suo articolo tra l'altro molto interessante su *Tyrannie et tyrannicide selon Jurieu*, "Bulletin de l'Histoire du Protestantisme Français" 152 (2006), pp. 583 ss.



suoi *Avertissements aux Protestants sur les lettres du Ministre Jurieu contre l'Histoire des variations* (Paris, 1689). Ma nell'ambito della nostra ricerca, ciò che interessa maggiormente è la reazione di un altro calvinista, Pierre Bayle, che rifiutò le posizioni del suo correligionario, pur essendo come lui preoccupato delle sorti dei protestanti di Francia. Quanto a sapere chi fosse il più calvinista dei due, un'analisi delle loro opere – che non possiamo fare qui – potrebbe rivelarcelo, almeno in parte. Quali sono gli argomenti che provocano tanti contrasti tra i due calvinisti? Bayle biasima i «libelli Repubblicani» e gli «Autori Libellisti» che, «infettati di Eresie Politiche», sostengono la «Sovranità del popolo»:

Le principal motif qui vous porte à enseigner que la Souveraineté vient des peuples, et qu'ils ne s'en dessaisissent jamais qu'à faculté de rachat, ou plutôt qu'ils la confèrent toujours comme un fief mouvant de leur Couronne à la charge de réversion, est que vous croyiez justifier aisément par cette hypothèse les guerres civiles et la destitution des Rois. Or, prenez garde, Monsieur, que s'il n'y avait que toute la multitude du peuple qui eût droit d'inspection et d'examen sur la conduite du Prince, et sur celle de ses Creatures; s'il fallait que chaque personne particulière se soumit aux volontés de la Cour, lors même qu'il les trouverait injustes: il ne serait jamais possible de remédier aux désordres du Gouvernement, que par la rébellion d'une infinité de particuliers, ce qui rendrait votre hypothèse tout-à-fait absurde<sup>79</sup>.

I riformati esiliati, che aspettano il momento di tornare in Francia, non si rendono conto che diffondendo nei loro libelli i «dogmi Monarcomachi», rinnovati dal nuovo «dogma Presbiteriano della giustiziabilità dei Monarchi», minano i principi della loro stessa religione, e si dichiarano in sostanza nemici dello stato. I numerosi riferimenti al «parricidio di Carlo I Stuart» conducono l'autore a interrogarsi sul fondamento delle teorie dei presbiteriani alla maniera di George Buchanan, applicate dagli indipendenti secondo i suggerimenti di John Milton; tutte teorie che si trovano già in un testo anonimo, stampato a Magdeburgo nel 1550, *De jure magistratos in subditos*, e in un altro trattato stampato nel 1579 con lo pseudonimo di Stephanus Junius Brutus, *Vindiciae contra tyrannos*. Bayle respinge in blocco le tesi dei due autori con argomenti improntati alla più sottile filosofia politica. Con gli stessi argomenti vuole demolire le tesi che a essi si riallacciano, quelle dei Jurieu, dei Claude e degli altri autori di «Libelli sediziosi» che circolano in Francia e altrove. Diamogli la parola per capire come intende smantellare il “nuovo” dogma della sovranità del popolo:

<sup>79</sup> [Pierre BAYLE], *Avis important aux Réfugiez sur leur prochain retour en France, donné pour Étrennes à l'un d'eux en 1690*. Par Monsieur C.L.A.A.P.D.P., à Paris, chez la Veuve de Pierre Marten, 1692, pp. 133-134.

Où est donc cette prétendue Souveraineté du peuple que vous prônez tant depuis quelques mois; cette chimère favorite, le plus monstrueux, et en même temps le plus pernicieux dogme dont on puisse infatuer le monde ? Ceux pour qui vous l'avez ressuscitée du tombeau de Buchanan, de Junius Brutus, et de Milton, l'infâme Apologiste de Cromwell, seraient bien embarrassés, si les habitants de la Grande Bretagne se voulaient servir du présent que vous leur faites: car si en vertu de cette Souveraineté le peuple peut contraindre les Monarques à rendre compte de leur administration, et nommer pour cela des Commissaires, il peut aussi faire examiner par d'autres Commissaires la conduite d'une Convention ou d'un Parlement. Qui le peut nier ? Et qu'y aurait-il de plus ridicule, que de prétendre que la Souveraineté d'un peuple lui donne droit de s'opposer à un roi, mais non pas à une Assemblée de quatre ou cinq cens personnes, plus ou moins<sup>80</sup>?

Per denunciare il circolo vizioso in cui fatalmente si impantaneranno le teorie dei «Magistrati inferiori» e del diritto di resistenza, Bayle ricorre anche all'argomentazione di un altro calvinista, l'autore del *De jure belli ac pacis*, Ugo Grozio. Egli vuole così mettere in guardia i suoi correligionari contro certe idee che rappresentano una minaccia per la loro stessa sopravvivenza.

## 28. *La libertà di coscienza in prima linea nella democrazia laica del XX secolo*

Fermiamoci qui, resistendo al fascino di queste pagine, e poniamoci un'altra domanda al termine della nostra inchiesta. Al crepuscolo del Seicento, ancor prima di entrare nel secolo dei Lumi e delle rivoluzioni, siamo di fronte a due correnti di pensiero che si richiamano al calvinismo e che si battono per il proprio riconoscimento, nel regno di Francia in particolare: uno per la resistenza, sulla scia di Bèze-Buchanan-Jurieu, l'altro, per la tolleranza, sulla scia di Castellione-Grozio-Bayle. E Calvino? Da qual lato si sarebbe posto? Domanda senza risposta, ne conveniamo. Cambiandone i termini, possiamo affermare che, in conformità a quanto conosciamo di lui, dei suoi scritti, l'una e l'altra di queste linee di condotta trovano nel suo pensiero dei punti di appoggio, soprattutto se non perdiamo di vista non solo la famosa ultima pagina dell'*Institution*, che allude al diritto di resistenza, ma neppure le decine di pagine che precedono, e che insistono sul dovere di obbedienza. Costatiamo che entrambe queste correnti sono essenziali per lo sviluppo della democrazia moderna; esse si prolungheranno verso l'affermazione, da una parte, del diritto alla rivoluzione – nelle Province Unite, in Gran Bretagna, negli

<sup>80</sup> Ivi, pp. 86-87.

Stati Uniti, in Francia – e, dall'altra, nell'affermazione dei diritti dell'uomo. Certo, non c'è solo Calvino in questi diversi percorsi, che enunciamo in maniera anche troppo schematica (inevitabile nel nostro caso). Ma è fuori dubbio che tra i molteplici elementi giuridico-teologico-politici ed economici che hanno contribuito all'uno e all'altro di questi sviluppi vi sia un posto per Calvino e per il calvinismo. Crediamo di individuare senza dubbio il segno distintivo di entrambe queste correnti nella libertà di coscienza. Quest'idea si è fatta strada specialmente – non solo, certo<sup>81</sup> –, sotto la forma incisiva data da Calvino, e ha attraversato i secoli tra dibattiti e rivoluzioni, per stabilirsi, all'inizio del Novecento, nel cuore della legge più a-religiosa (non antireligiosa) e a-teologica (non antiteologica) che sia stata formulata per servire come fondamento perpetuo al "dogma" della laicità. La troviamo nella sua essenziale brevità, tanto dirompente quanto profonda, posta nella prima riga del primo articolo.

La République assure la liberté de conscience. Elle garantit le libre exercice des cultes sous les seules restrictions édictées ci-après dans l'intérêt de l'ordre public<sup>82</sup>.

Giungiamo a un'altra conclusione importante per il nostro tema, Calvino e la democrazia moderna, trattando dell'elemento primordiale che è posto nel profondo di ogni essere umano. La libertà di coscienza è ormai destinata ad affermarsi nel suo statuto giuridico come diritto soggettivo, inalienabile, degno di figurare nei testi costituzionali e nelle convenzioni e dichiarazioni dei diritti dell'uomo, della donna e del bambino. Essa è così fondamentale da meritare, considerata in sé e per sé, una convenzione o dichiarazione dei diritti della coscienza<sup>83</sup>. È a partire da questo risultato che si dovrebbero perfezionare le strutture della democrazia moderna.

MARIO TURCHETTI

<sup>81</sup> Nelle altre confessioni e soprattutto presso i cattolici, vi è un dibattito considerevole sulla libertà di coscienza sotto tre forme molto diverse; per un primo approccio con la teologia cattolica, cfr. l'art. *Liberté morale, de conscience et des cultes*, in: *Dictionnaire de théologie catholique*, Letouzey et Ané, Paris 1926, t. 9, coll. 660.703. Rimandiamo il lettore alle pagine che costituiscono forse la migliore esposizione della questione dal punto di vista del diritto ecclesiastico e della filosofia morale nel trattato di Francesco RUFFINI, *La libertà religiosa come diritto pubblico subiettivo*, il Mulino, Bologna 1992.

<sup>82</sup> Legge del 9 dicembre 1905 che decreta in Francia la separazione tra stato e chiesa: Titolo I, Principi, Articolo 1. Cfr. Paul PASSY, *Soyons laïques ! Quelques notes de sérieux avertissement aux protestants français*, Société des Traités, Paris 1905.

<sup>83</sup> Cfr. Mario TURCHETTI, *La liberté de conscience* cit. e ID., *Tolérance*, in: *Encyclopédie du Protestantisme*, a cura di Pierre Gisel e Lucie Kaennel, PUF, Lausanne 2006, pp. 798 e 1436-1438.